Contra los ídolos posmodernos

Pierangelo Sequeri

«En un mundo que no dispone del testimonio del humanismo cristológico de Dios, el politeísmo de los dioses racistas y corporativos ocupa la escena.» En este libro, casi en forma de «manifiesto», Sequeri analiza las idolatrías de la sociedad posmoderna que han inducido su degradación antropológica. La sociedad de consumo y la cultura del espectáculo se erigen sobre cuatro ídolos «mentales»: la eterna juventud, el crecimiento económico y el dinero fácil, el totalitarismo de la comunicación y la irreligión de la secularización. Estas figuras evocan objetos y hechos que nada tienen en sí de demoníaco o de idolátrico. Y en eso reside la gravedad de la insidia: la idolatría de mayor éxito se afianza gracias a la exaltación de lo que promete ser una realización fácil del deseo colectivo. Sequeri no se limita a criticar estos ídolos, sino que trata de imaginar los movimientos necesarios para contrarrestarlos: «Nosotros, pueblos cristianos de Occidente, hemos merecido las consecuencias de esta recaída en el paganismo. Pero podemos desenmascarar la estupidez de la cultura que pretende representarnos, y abrir mil lugares de liberación […] El ídolo de lo posmoderno no nos representa.»

Pierangelo Sequeri

Contra los ídolos posmodernos

ePub r1.0

Titivillus 24.04.17

EDICIÓN DIGITAL

Título original: *Contro gli idoli postmoderni*
Pierangelo Sequeri, 2014
Traducción: Maria Pons Irazazábal
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2
Edición digital: epublibre, 2017
Conversión a pdf: FS, 2018

EDICIÓN CONMEMORATIVA

4 ANIVERSARIO

epublibre

PROLOGO

> Vi subir de la tierra otra bestia que tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero, pero que hablaba como dragón. Ejerce toda la autoridad de la primera bestia al servicio de esta; hace que la tierra y sus moradores adoren a la primera bestia, a aquella cuya herida mortal fue curada. Obra grandes prodigios, incluso hace bajar fuego del cielo a la tierra en presencia de los hombres. Seduce, con los prodigios que le permitieron hacer al servicio de la bestia, a los moradores de la tierra, diciéndoles que hagan una imagen en honor de la bestia que, a pesar de la herida de la espada, sobrevivió. Se le concedió infundir espíritu en la imagen de la bestia y que la imagen de la bestia pudiera hablar y pudiera condenar a muerte a cuantos no adoraran la imagen de la bestia. Ordena que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les ponga una marca en la mano derecha o en la frente y que nadie pueda comprar ni vender, sino el que tenga la marca, el nombre de la bestia o la cifra de su nombre.[1]

Este texto, leído hoy, parece más un puro y simple análisis social que una visión profética. La irreligión violenta y persecutoria de la primera bestia (Ap 13,1-7) es metabolizada en el poder de manipulación y de homologación de la segunda bestia. Reconocemos el poder tecnológico (la estatua-robot de la primera bestia aprende a hablar y es capaz de sancionar a quien no se doblega a su sistema de homologación), la eficacia propagandística (fuego aéreo y otros efectos especiales) y la eficiencia burocrática (*fidelity card* identificativa: el que no la posee no compra, no vende, no come, no es nadie). El igualitarismo burocráticamente asegurado y la libertad ilusoria de los accesos es la última obra maestra del dominio. En efecto, en ese punto el monstruo disimula completamente la violencia del sometimiento: tan solo un espíritu vigilante y agudo logra captar la abismal diferencia entre la libertad de mercado y la libertad de pensamiento.

La denuncia de la degradación antropológica inducida por los modelos culturales de la sociedad de consumo y del

espectáculo es prácticamente unánime. Sin embargo, la inercia propositiva está igualmente generalizada. Por otra parte, el sistema dominante del conformismo crítico es vigilante y amenazador. ¡Ay del que es sorprendido en el flagrante delito de invocar fuerzas proporcionadas de *reacción* a los excesos y de desarrollar formas de negación *determinada* de sus presupuestos sistémicos!

La ciudad arde mientras nosotros pasamos la mayor parte del tiempo discutiendo. En cualquier caso, hace mucho que estamos en régimen de permanente diálogo, pero el empeño de las partes en la mera defensa del derecho a estar en el escenario se profundiza día a día. Devotos obsesivos y burlones desvergonzados obtienen energías improductivas de nuestra radiación melancólica de fondo, que ahora ya se difunde globalmente. Y las invierten en extremismos opuestos, en nombre de la fe o de la razón, confundiendo a muchos. En un mundo que pierde *lógos*, la reacción en cadena del *pólemos* (de la guerra, de la violencia, de la agresividad de todos contra todos) gana terreno y se torna incontrolable. En un mundo que ya no cuenta con el audaz y creativo testimonio del humanismo cristológico, el politeísmo de los dioses racistas y corporativos ocupa la escena. El intento de aniquilar el cristianismo actúa sin duda a favor del nihilismo, dondequiera que se produzca. El vaciamiento de la encarnación de Dios hace retroceder la religión y la hominización: inseparablemente. Por esto, en primer lugar nos debemos purificar con el fuego, a fin de restituir al Evangelio su honor. No solo su verdad. Occidente, por otra parte, ha estado incubando durante mucho tiempo su huevo de la serpiente. Llega, puntual, su muerte de los primogénitos.[2]

Finalmente, queda por hacer un trabajo urgente: se

refiere a los bienes de primera necesidad para la hominización, que el mercado ha dejado de utilizar. Quien tiene algo que dar y quiera trabajar por el rescate de la generación será bienvenido, cualquiera que sea el pueblo al que pertenezca. La recuperación de la iniciativa cultural del cristianismo exige, por su parte, desencanto del mundo, cultura impecable, pasión por la cosa. No estamos en el peor de los mundos posibles: es un mundo que hemos contribuido a construir.

En el desierto de su abandono, el pueblo se resigna a construirse becerros de oro. Existe ya una adicción. Pero el ídolo siempre es una cosa mental. El ídolo es un símbolo, un exorcismo: incluso una pasión verdadera que se convierte en obsesión de un dios falso. De estos ídolos «mentales» es de los que quiero hablar. Establezco una prioridad estratégica. Elijo cuatro figuras de la idolatría cultural posmoderna, cuya interdependencia actúa como multiplicador para un amplio conjunto de supersticiones: la fijación con la juventud, la obsesión del crecimiento, el totalitarismo de la comunicación y la irreligión de la secularización. Evidentemente, en estas figuras hay términos que evocan de inmediato objetos y hechos que nada tienen en sí de demoníaco o de idolátrico. En eso reside precisamente la gravedad de la insidia. La idolatría de mayor éxito se afianza precisamente en virtud de su aparente exaltación de lo que representa una promesa de buena ejecución del deseo colectivo. *Corruptio optimi pessima*. La excelencia que se entrega a la corrupción genera lo peor de lo peor. La voluntad de poder que presiona para destruir el nexo entre vínculo social y humanismo ético, bajo el signo del progreso de las técnicas y del aumento de los recursos, ha identificado estas figuras como símbolos útiles para su propia legitimación.

La cabeza del parásito, que ha inclinado irresistiblemente hacia la idolatría al moderno humanismo racionalista de la conciencia, tiene una identidad precisa. La llamo *principio de autorrealización*. En el paso a la autorrealización tecnológica del Yo pensante, que lo ha arrollado, se ha puesto en marcha la deriva del nihilismo específico de nuestra contemporaneidad: el autismo ético del Yo sentimental.

Herejía de la verdad cristiana de la persona, cuyo *lógos* abrió Occidente a su destino. Corrupción del humanismo moderno, que se ha apropiado del *páthos* del inmenso y feliz trabajo de la generación, desviándolo hacia las tristes pasiones de un *éthos* individualista y depredador, que se convierte en *nómos* de la masa. Las figuras éticas de la autodeterminación (libertad de conciencia, poder de la voluntad) han sido corrompidas y tergiversadas: sustraídas a la espléndida justicia del amar; e inducidas a trabajar, para su propia emancipación, *contra* lo humano que es común. La afectación posmoderna del intelectual, que legitima el individualismo ético y justifica críticamente la amenaza de todo humanismo discordante —sobre todo el cristiano—, actúa como segunda Bestia. Entretanto, en el delirio de omnipotencia que se ha iniciado sobre la falsa creencia de la autofundación, el sujeto humano se encuentra más solo, es más vulnerable y se halla más expuesto a la voluntad de poder: pierde el mundo y se vacía a sí mismo.[3] Las víctimas designadas para la ofrenda al dragón, como todos saben, son chicos y chicas. Nunca habíamos entregado tantas.

Nosotros, pueblos cristianos de Occidente, hemos merecido las consecuencias de esta recaída en el paganismo. Pero se nos ha permitido un ramalazo de orgullo: podemos desenmascarar la estupidez de la cultura que pretende

representarnos, y abrir mil lugares de liberación de la dependencia de los señores de las tarjetas que de ella se benefician. El ídolo de lo posmoderno no nos representa. Quedan bastante más de diez justos para convencer a Dios, en pro de las generaciones venideras, de que no somos tan indignos de los dones recibidos.

PIERANGELO SEQUERI

JOVENES

PUER ÆTERNUS?

Empezamos por el ídolo de la adolescencia interminable. Ese ídolo se nutre de un producto cultural reciente: *la existencia separada de un mundo juvenil* con lógicas propias, deseos propios, organización propia, irresponsabilidad propia.[4] En pocos decenios, esta invención posbélica (esencialmente mercantil) ha generado, de rebote, el universo despreciable de la competición senil: incorporación de una adolescencia infinita, escaso interés por la labor de engendrar, búsqueda de complicidad en el placer. Pero, al mismo tiempo, defensa corporativa del poder y de todos sus accesos.

Los jóvenes no han ganado nada con esta descomposición, en un primer momento objeto de los guiños complacidos de una clase intelectual frustrada por sus revoluciones fallidas. Las generaciones recientes han empezado a darse cuenta. Y lo dicen (a diferencia de los ex jóvenes, que disimulan en honor a la bandera: hay que salvar algo de nuestro glorioso '68). El guiño del mercado está más a la vista. La juventud ya no es una cuestión de edad, es una categoría del espíritu: disminuye el número de hijos, pero aumenta el de los ancianos que quieren mantenerse jóvenes. Ser jóvenes es costoso (ya desde niños): pero mantenerse jóvenes lo es todavía más. Ha llegado la hora de la *desublimación*: la última frontera del freudismo al revés. Ser jóvenes significa poder gozar sexualmente, de cualquier forma: sin preocuparse por la generación y sin la fatiga del uso de las palabras. Ser uno mismo, como se dice, sin oropeles ideológicos. Un pequeño paso para un adolescente, pero, como diríamos, un gran salto para la humanidad. En el umbral de esta regresión, para «mantenerse jóvenes» a su

vez, se agolpan patéticamente los adultos (incluso los aparentemente más reflexivos). El último acto (antes del abandono del hombre sin edad al mito de la horda primitiva) es la incorporación de la concepción entre las variables del deseo (en determinadas condiciones «se mantienen jóvenes» y se sienten «adolescentes omnipotentes», incluso «haciendo» un hijo; y hasta haciéndoselo hacer). No perderse nada con tal de realizarse plenamente.

La extrapolación de la juventud de la transitoriedad de la secuencia de la historia individual se ha unido a su superposición a la idealidad del humano emancipado, liberado, feliz y dueño de sí mismo. El mito que de ello deriva presiona sobre la infancia para que se convierta en adolescencia precoz (incitándola a homologarse: multiplicar estímulos, desarrollar potencialidades, aprender a seducir, competir políticamente, negociar con incentivos). Y deshonra a la vejez como adolescencia perdida culpablemente (incitándola a disculparse y a redimirse: lo que importa son los años que sientes, todo depende de ti, etc.). En la adolescencia prolongada, la deriva hacia el narcisismo *sistémico*[5] se cronifica socialmente.

La adolescencia, representada y enmarcada como un mundo de intereses y de conocimientos perfectamente autónomo, como una comunidad autorregulada con la que dialogar y negociar, es la materialización de un sueño prohibido de los adultos, que ahora tienen perennemente ante los ojos como una posibilidad no del todo perdida (el anuncio publicitario, una auténtica catequesis en parábolas, a fin de que viendo no veamos, nos evangeliza desde primera hora de la mañana). El sueño, para estos tardíos (en muchos sentidos) nietecitos de Nietzsche, parece más excitante y

cercano a la realidad: la investigación realiza milagros a diario, y tal vez un día el mito del *puer æternus* se convertirá en ciencia (hoy cosmética y cirugía, mañana genética y robótica). La cultura paliativa de la apariencia nos ayuda entretanto a resistir, mientras nos vamos liberando progresivamente del estrés de cuidar a los demás (a costa de liberarnos de los demás, en los casos extremos) para poder dedicarnos tranquilamente al cuidado de nosotros mismos. Ser padre, ¿una función subrogable? Ser madre, ¿una prestación ocasional? En primer lugar somos personas, hombres y mujeres, nos decíamos[6] (y ni siquiera esto es seguro ya: depende justamente de las funciones y de las prestaciones, dicen los teóricos de los *gender studies*).[7] De todos modos, comoquiera que la cuestión haya comenzado, y comoquiera que avance, la fijación de la adolescencia, como *status symbol* del individuo en plena posesión de sus facultades de realizarse, atrae de muchas maneras el imaginario del adulto. Ser y sentirse espiritualmente jóvenes se convierte en un auténtico proyecto. El proyecto se alimentará por lo general de simulaciones, obviamente, cada vez más trabajosas: psicológicas, conductuales, caracteriales, de hábitos, del lenguaje, del vestido, del cuerpo. Experimentos de vida, reinventarse, energías renovables, vínculos biodegradables. Bulimia de las potencialidades, anorexia de los afectos. En resumen, paciencia si somos adultos, siempre que sigamos siendo células madre.

El círculo vicioso se alimenta a sí mismo. Los jóvenes, por supuesto, no ganan nada con esta fijación. El movimiento de atracción que la condición juvenil, como mito de una vitalidad *permanente* que neutraliza la vida histórica, ejerce sobre la condición adulta la anima a concebir unívocamente la maduración y la restitución como *pérdida* (un melancólico consumo de energías que

desperdicia potencia y reduce el goce).[8]

El adulto es poderosamente incitado a renunciar a su actitud de mediador responsable de la humanización en la generación futura: incluso es inducido a competir por la ocupación, prolongada al máximo, del espacio adolescente (enamoramiento y goce, emoción y experimentación, creatividad y destructividad). Los hijos son pocos, pero el mundo de la adolescencia está ya muy poblado en los países occidentales. Los sistemas educativos y la organización del trabajo tienen algunos problemas, pero la industria de la diversión y del espectáculo no consigue atender todas las demandas. La institución familiar avanza trabajosamente, sin restitución alguna, hostigada a la vez por la astuta indiferencia de la economía política y por el empalagoso esnobismo de la crítica social, para sostener las cargas multiplicadas de una atención que en cualquier caso le sigue siendo confiada. Vale sobre todo para la infancia y para la vejez, que en la nueva sociedad de los libres e iguales ya no son de nadie (en lo infinitamente pequeño o en la finitud irremediable, entonces, no son nadie). Pero también para la cultura de los afectos generativos y del pensamiento simbólico: que nacen precisamente allí, de una vez por todas y para siempre. El vínculo entre hombre, mujer y generación es el lugar del ser humano sometido a la prueba —de su vulnerabilidad y de su potencia— por definición: la estética y la dramática de la unidad de los diferentes más abismal y más generativa que pueda haber. No las habrá más difíciles ni más creativas en la historia del vínculo social. La exoneración de la prueba y la superación de la escisión —paradójicamente— tienden hacia la especialización de hombre y mujer como universos individuales paralelos, omnipotentes y autosuficientes, cuyas prestaciones son perfectamente fungibles, con vistas a una mejor

autorrealización.

La adolescencia, en su estratificación más amplia del ser-despreocupado y del ser-regenerable, es ya una carga socialmente extendida, que incide globalmente sobre todo el sistema. La economía del consumo se beneficia de ello, pero para la sociedad es un peso insostenible. En todo esto, la adolescencia prolongada y extendida, de la que estamos hablando, consigue también un efecto paradójico. El efecto ha sido señalado precisamente como fenómeno de la «desaparición» de los jóvenes. En este territorio poblado de individuos que viven en la incansable búsqueda de su placentera identidad, el adolescente que llamaríamos «fisiológico» se mantiene en el limbo de una condición socialmente carente de peso. Espectacularmente utilizable como icono del mito de la juventud, en el que el individuo enseguida resulta obsoleto y perfectamente intercambiable. Socialmente confinado en el espacio de una aproximación interminable, sin ritos de paso definitivo al ser adulto que desalienten el agotador privilegio del deseo autorreferido y ofrezcan una gratificante investidura para la responsabilidad de lo humano compartido.

Desde el punto de vista antropológico, la recaída de esta escisión —y de la correspondiente fijación— ya es sistémica. De hecho, hemos empezado a perder el sentido de las estaciones y de la unidad de la vida; es más, de la historia individual y de su destino. Y perdemos el sentido más pleno de la libertad: nunca tan potente como cuando se separa de sí para incorporarse irreversiblemente a otro, destinado a no ser la simple expansión de mi deseo.[9]

La adolescencia, este acumulador de potencia en punto muerto, sobre el que se ha de meter una marcha una vez desarrollado el azar de un proyecto y definidas las

coordenadas esenciales de la propia ruta, está intrínsecamente destinada a la *transitoriedad*. Su potencia, que ya no se reforma, está en función del despegue, del equilibrio y de la estabilidad del vuelo. Es para aprender a conducir, a llevar a otras personas a su destino, a enriquecer de pensamientos y obras la comunidad de los humanos. Cada uno de nosotros es perfectamente capaz de adquirir habilidades y competencias, incluso afectivas, muy superiores a las propias necesidades cognitivas y libídicas, que están naturalmente destinadas a los otros. Hasta el punto de que, si trata obstinadamente de consumarlas por su cuenta, se corrompen y marchitan. El proceso ya se anuncia en la adolescencia: la obsesión de la autorrealización que hemos instilado en los adolescentes se metaboliza en legiones de inocentes histéricos y replicantes. Ahora ya lo sabemos, porque son tantos que estamos aprendiendo a convivir con ellos. La adolescencia privada de su natural preparación para el proyecto de *dispendio dirigido a lo humano que es común* de las energías que acumula, cuya fuerza y cuyos riesgos debe probar a través de la gradual elevación de los coeficientes de fricción (se llamaba «iniciación»), es inducida a lanzarse desordenadamente a la prueba de la fuerza y del riesgo: el azar destructivo sustituye a la iniciación fallida. Por otro lado, la condición estable del culto de *potencialidades* siempre obsesivamente autorreferidas, sin asignación de *vínculos* de destino, empieza a consumar su propia vitalidad, nutriéndose de sí misma, en vez de consumarse —como debe— alimentando la vida. El ahorro del componente sacrificial del sentido ocasiona un sacrificio insensato. El motor acelera «en punto muerto», quema energías inútilmente. Las conexiones empiezan a chirriar, las junturas se aflojan, se pierde el contacto con la pista. De nada sirve montar una Play Station

sobre el salpicadero y hacerse la ilusión de que realizamos todos los vuelos posibles (mamá paga los retrasos). Lo cierto es que no se realiza ninguno auténtico. La vida *real* no se puede resetear como la *virtual*; pero los malos maestros han empezado a hacer guiños de que sí, en realidad puede hacerse: ¿por qué no? El derecho a expresarse, la necesidad de quererse, la revelación de un nuevo amor, la necesidad de cambiar y de renovarse. Ser uno mismo, abierto a nuevas experiencias, en todo momento: *nada más*. Si se tiene fuerza suficiente para hacerlo, ¿por qué no hacerlo? Y si se puede hacer ahora, ¿por qué esperar y perderse tal vez potencialidades de experiencia y de crecimiento?

La acción contra el ídolo ha de consistir simplemente en *devolver atractivo específico y dignidad moral a la ambición de ser adultos*. Ahora bien, la cualidad esencial de esta figura es precisamente la *facultad de tratar al prójimo como a uno mismo*. Es necesario prestigiar de nuevo el deseo de acabar pronto y bien el trabajo de iniciación, para que se reconozca que estamos a la altura de atender a los demás.

Lo humano se edifica en la cualidad del libre pro-afecto, acumulado e invertido durante milenios, que ha realizado miles de millones de milagros todos los días. Considero que esa sensibilidad y esa atención a lo humano, en nosotros e —inseparablemente— en los demás, son capaces de conseguir el ascenso al cielo incluso en los abismos de lo trágico (la sonrisa de un niño y el canto de amor arrancados a la insensata torpeza de la indiferencia animal de las potencias de la autorrealización contienen una promesa que los dioses y el cosmos deben honrar con la cabeza inclinada). En la pequeñez de cada existencia, la apelación a esta sensibilidad aparece una vez y se repite infinitamente: incurable y salvífica fractura, producida por la conciencia de la justicia, en la presunta justicia de la autoconsciencia. La desesperación de un hijo que ni siquiera es el mío, el deshonor del abuso de poder contra el inerme, me conciernen. Una vez que ha aparecido esa sensibilidad, lo humano está en nuestras manos y nos juzga.

El individuo que es capaz de *convertirse en prójimo* es un adulto digno de sentarse en la asamblea de los humanos; el que solo es capaz de amarse a sí mismo, todavía no. El paso contiene naturalmente su *momento de esfuerzo*, que somete a la prueba del punto de ruptura con el encantamiento

narcisista en el que venimos al mundo: es el deber universal de la iniciación (formación, educación), que es ante todo iniciación a lo humano.

La iniciación del adolescente, desde hace milenios, se ha encargado de ello con este preciso objetivo. La prodigiosa sabiduría de la tradición tribal, que solo con la modernidad ilustrada occidental empezó a perseguir su propia extinción, era perfecta. La salida de la minoría de edad, de la adolescencia, de la condición de irresponsabilidad y dependencia, tenía como objetivo la capacidad de fundamentar la imputabilidad y los vínculos realmente importantes para la dignidad de miembro individual e igual en la comunidad. La actitud frente al riesgo, la capacidad de sufrimiento, la lealtad de la circulación de la palabra, la fiabilidad de las competencias de interés general eran títulos de mérito social y temas de ambición individual. La autosuficiencia, bien mirado, es dignificada (y no mortificada) por la verificación de la posibilidad de confiar en ella por parte de la comunidad. Es un punto de honor para el individuo. Pero la autosuficiencia ilustrada vive de pura autoconsciencia: halla en el pensamiento de sí su justificación suprema, y en la equiparación de la verdad de las cosas con la certeza de la autoconsciencia, su ideal. Luego, la exaltación romántica, con su superdeterminación «heroica» y «emancipadora» de la pulsión fusional (que llamó «amor»), hizo el resto. La parte de verdad, en este movimiento de emancipación del Yo, es —irrevocablemente — la conquista de un paso crucial de la cualidad humana: esto es, el abandono del prejuicio de la coincidencia entre custodia del sentido y sometimiento a los vínculos. Sin embargo, esta verdad se mantiene viva y vital solo a condición de que la cualidad de los vínculos y la pasión por lo humano compartido sigan siendo el tema esencial de esta

misma ganancia de la conciencia. La autoconsciencia plasmada en términos de libertad del auto-afecto, que se conquista mediante la resistencia activa a los vínculos del pro-afecto, cultiva una esencia destructiva para sí y para el otro.[10] Vale para todos los temas del afecto humano: las personas, la imaginación, el pensamiento, el arte y la ciencia, la política y la técnica. La invención sentimental del enamoramiento eterno, que sustituye a la apasionante labor del afecto, es destructiva.[11] Es el segundo el que cumple las promesas del primero, y no viceversa.

La iniciación, en la que el progreso de la competencia siempre tiene un componente sacrificial indispensable, pone a prueba la libertad soberana del derroche de sí mismo por razones más elevadas que el sí mismo. Desafía de este modo la fuerza de gravedad de la pulsión, que tiende a recaer sobre sí misma, consumándose inútilmente; o a arremeter contra el otro, depredadoramente. La iniciación desvía la pulsión hacia el dominio del pro-afecto. Cuando el honor de la fidelidad a la palabra libremente dada, o bien el coraje de no abandonar a quien está necesitado de protección, es capaz de resistir incluso a la previsión del perjuicio y del daño para sí mismo, se ha formado un nuevo adulto, por muy joven que sea. Y hay motivo para celebrarlo: porque, pese a que el hecho está en la naturaleza de las cosas, los seres humanos siempre han sabido que, cada vez, se repite un pequeño milagro.

Mediante la iniciación al estado adulto, la hominización (asimilada a través del paso de la infancia a la palabra, y de la palabra a la capacidad de aprender su cualidad espiritual) se convierte en apropiación irrevocable de lo humano por parte del individuo. Y así lo humano puede seguir viviendo en su cualidad propia: extraterritorial a lo meramente orgánico, y

también superior respecto a lo útil. Naturalmente, la iniciación necesita pasos irrevocables, pruebas de lealtad y sacrificio, la perspectiva concreta de que tiene un término. Obligada a afrontar sola su desafío, que consiste precisamente en mostrar la capacidad de salir de la adolescencia, se vuelve infinita, violenta, destructiva.

La iniciación bien llevada instila, por tanto, entusiasmo e impaciencia por salir de la minoría asistida y por acceder a la dignidad del adulto con el que se puede contar. El acceso a la gratificante libertad de ser punto de apoyo de lo humano en el otro —en la generación, en el cuidado, en la protección, en el desafío del pensamiento y de la imaginación por lo que parece hostil a nuestra capacidad de sostener la empresa común— es observado como la máxima intimidad del deseo. En todo esto, la iniciación no es en absoluto una alternativa a la autorrealización, sino que la incorpora. La diferencia consiste precisamente en el hecho de que realiza su cualidad espiritual, haciéndola humanamente sostenible (el ingreso en la condición adulta es realmente una conversión de lo posible a lo real). Aunque pueda seguir sorprendiéndonos (y nosotros, los occidentales, estamos en el límite de la pura y simple incredulidad en este punto), este dispositivo es el más elemental en la constitución de lo humano: el pro-afecto potencia el afecto originario, la autorreferencialidad lo mortifica.[12] La generación, el lenguaje, la conciencia, el pensamiento, la creatividad, la felicidad, el cuidado, el deseo, la personalidad, el gusto, la lucha contra el envilecimiento, el encanto del descubrimiento. La fe y la esperanza. Y el amor, sobre todo.

Aunque pueda parecernos increíble, lo humano funciona así: el que construye obsesivamente para sí empobrece sistémicamente sus mejores cualidades. No solamente las

suyas: rebaja la cualidad humana y el potencial en su conjunto. La fábula de Mandeville sigue siendo una fábula, justamente. Y resulta especialmente claro hoy, en el momento en que se ha convertido en teoría. Somos la parte más ávida y harta del planeta, somos los más hábiles y críticos desde el punto de vista cultural, y nos hemos llenado de histéricos y de infelices.[13] Nunca habíamos sido tan estúpidos.

CRECIMIENTO

EROS DE LA ACUMULACION

La exigencia del crecimiento, que es propia de la adolescencia, distribuida en la totalidad del afecto y separada de cualquier destino, se transforma precisamente en el mito del crecimiento: *potencia* infinita y *consumo* del sentido. La cadena de la generación de la cualidad espiritual, ético-afectiva, de lo humano —que es el seno de la iniciación y luego el banco de pruebas de su logro— está gravemente deteriorada en las sociedades occidentales. El parasitismo activo de la economía financiera y el nuevo Super-Ego de la economía de consumo completan la obra.

La unidad existencial de lo humano, como una única historia de sentido que va desde la concepción hasta el adiós —vínculo generacional, vínculo social—, está sometida a un duro ataque.

El punto crítico es finalmente este: la avidez autorreferida del poder y del goce se ha instalado en la esfera pública del derecho. En otras palabras, ya no es un vicio, ni siquiera privado. Es, se afirma, una exigencia propia de la naturaleza humana: por tanto, debería sustraerse a los prejuicios moralistas y ser considerada justamente como búsqueda de la propia realización y deseo de crecimiento. Su revalorización legal ha superado incluso la barrera de la democracia spinoziana de la razón (en la que la *cupiditas* se entiende como el deseo de *permanecer en el propio ser natural*), para unirse estrechamente a lo que podríamos considerar como anarquía nietzscheana de la voluntad (en la que el ser natural es el derecho a *potenciar el propio deseo*). Hoy, sin embargo, el mito del crecimiento ilimitado ya no es ni siquiera épico, como en los tiempos de la colonización occidental: es un reflejo de la formación básica condicionado

al desarrollo de los recursos, del que se ocupan la burocracia de las maniobras económicas y la psicología de las cartas al director. La voluntariosa mediación de la *lex mercatoria* (las famosas leyes de la economía), nueva señora de la civilización de los derechos, y la bendición científica de la ideología arqueo-evolucionista de la selección han conseguido para el deseo de poder acumulativo la dignidad ética de ley natural fundamental (la única, al parecer, que todavía es reconocida).

Entre el poder del dinero y las políticas de la economía se ha iniciado, al parecer, un desafío decisivo. El deseo de poder no garantiza nada: ni siquiera a sí mismo. La pretensión de autorregulación del intercambio mercantil no solo establece una competencia entre modelos de desarrollo, sino que pone en cuestión la soberanía de la política: pone en tela de juicio la inspiración *humanística* del derecho y reivindica la superioridad *legal* del mercado. La dependencia estructural de la especialización utilitarista de la economía (que *fundó* el siglo XX político) se ha transformado en sometimiento cultural a la lógica financiera del crecimiento (que ha *desfondado* lo político).[14]

La metáfora del crecimiento, donde reside únicamente la salvación, es el ídolo en el que hay que creer y esperar, al que hay que venerar. Cualquier paso de bienes entre los humanos que no se efectúe a través del intercambio de dinero carece de valor, o deprime la economía, o lesiona la justicia: o ambas cosas a la vez. El doble vínculo es perfecto.

La política parece estar muy descuidada: su sujeción al condicionamiento de los poderes económicos ha evolucionado extraordinariamente, y su nivel de corrupción está significativamente más allá del nivel fisiológico. Por otra parte, la soberanía política se ve obligada, por así decir,

a erigirse en antagonista de esta sujeción: lo impone su condición de representación democrática. En el desarrollo de esta tensión, el mercado financiero global parece seriamente encaminado a anexionarse pura y simplemente a la política, englobándola como variable dependiente. El exceso de avidez y la voluntad de poder que se invierten en esta tendencia abren grietas cada vez más profundas en el seno del propio sistema económico. Su evidencia ya no puede ocultarse, y el sistema pierde, a un tiempo, la apariencia de altiva neutralidad ideológica con la que había obtenido la aceptación de los ciudadanos y la confianza en su mayor capacidad de asegurar recursos adecuados para todas las necesidades de la ciudadanía moderna. Al mismo tiempo, parece que el mercado financiero ha empezado a desarrollar, además de los consabidos efectos de desestabilización de la economía real (y no hablemos de la sociedad real), llamativas descompensaciones de su propia capacidad de crecimiento autorregulada (y no hablemos de la corrupción): desestabilización que muchos analistas consideran cercana a un punto de ruptura irreversible. Pero, puesto que la circulación del dinero ya se confunde incluso conceptualmente con la administración de la polis, el estado de sujeción nos tiene como rehenes: si no la sostienes, la economía financiera amenaza con arruinarte. La buena noticia es esta: nosotros podemos, si queremos, vivir de otra manera, la acumulación capitalista no. Ahora bien, la pregunta crucial es esta: ¿queremos realmente cambiar?

La política —la política *tout court*, que por desgracia es esencialmente política económica— se ve inducida a explicarnos casi exclusivamente en forma de gasto (social) y deuda (pública) las mejores cosas de nuestra vida no económica. Ya el mero hecho de establecer una equivalencia entre Estado «social» y del «bienestar» nos produce alarma.

La síntesis usual que incluye el humanismo, sin términos medios, como tema del Estado «asistencial» nos ilumina y nos deprime. Entendemos perfectamente una única cosa: cuando no pensamos en formas de producción y consumo económicamente valiosas, nos sentimos inmediatamente poco emancipados y virtualmente parásitos.

Estado social, tercer sector, responsabilidad social corporativa: puede que sea una impresión, pero a través del efecto cultural de este encuadre, la extraterritorialidad del humanismo no utilitarista —relacional, reflexivo, estético, ético, religioso— parece deslizarse en bloque hacia el sector de la beneficencia, dejando el campo libre a la confirmación de la superior racionalidad y eficiencia del sistema antihumanístico que lo mantiene. El efecto correspondiente a esta extraterritorialidad es la reducción del trabajo humanístico a trabajo «socialmente útil», del que se encarga la política asistencial, con una función compensatoria desconectada del valor del trabajo. Y, por tanto, no exenta del riesgo de desarrollar un sistema paralelo de la redistribución que polariza formas de parasitismo organizado, cuyos efectos, lejos de compensarlo, se suman a los del parasitismo financiero (que acalla su mala conciencia destinando lo superfluo al sistema de la donación, y cerrando el círculo). «Estado social» debería ser una redundancia embarazosa cuando se utiliza como sinónimo de una carga específica y no como una cualidad general y una finalidad fundamental de la soberanía política (como, por otra parte, «Estado de derecho»). De hecho, significa prácticamente «asistencial»: es decir, asegura la justicia socorriendo a los indigentes (desde el punto de vista económico). En realidad, «Estado social» y «Estado de derecho» deberían ser tautologías, en la línea de la evolución del concepto occidental de ciudadanía democrática.

La rentabilidad del dinero no admite excepción alguna. Los costes del trabajo, en cambio, admiten muchas excepciones. En compensación, los costes del humanismo (y del trabajo necesario para su elevado perfil) están ya en estado de excepción (excedencia pasiva) permanente. En otras palabras, las partes «excelentes» del vínculo social (buenas ideas y buena proximidad) se sostienen casi exclusivamente por su valor económico, esto es, por su convertibilidad en bienes mensurables con la lógica del «crecimiento» del beneficio monetario. Y dentro de los límites del remanente permitido por imperativos económicos superiores. Es la condena de los bienes humanísticos a la marginalidad económica: están concebidos ya en sí mismos como carga, que no nos hace crecer (a excepción de la formación de los técnicos y el espectáculo de masas). Su incremento y su circulación han de ser concebidos necesariamente como variables dependientes. O bien «absorbidos», dentro de determinados límites, en el «círculo virtuoso» de la economía de mercado. Tras haber descubierto el prestigio «ético» de determinadas prestaciones de la responsabilidad social de la empresa (con una restitución de la imagen), las multinacionales financieras van descubriendo la posibilidad de sostener la comercialización «privada» de los bienes humanísticos (como auténtico objeto de inversión).

Esta subordinación, frente a ciertas ventajas cualitativas, en cualquier caso cuidadosamente seleccionadas, plasma y modifica la formación y la composición de todos los bienes humanísticos. Exalta sus partes utilitarias desde el punto de vista económico, comprime la racionalidad del intercambio, altera la naturaleza del trabajo de proximidad y orienta comercialmente las prioridades y las necesidades. *En definitiva, hace negociable el humanismo*. La ola de presión se

alza de nuevo, repercutiendo en toda la cadena de producción de bienes comunes, hasta la definición de las cualidades profesionales y los temas de investigación.

Y no hablamos tan solo de las ideas y del arte. Hablamos también del territorio y del urbanismo. Hablamos del valor simbólico del cuerpo y de su cuidado, o de los vínculos del afecto y de la amistad, en los que se concentran las intimidades del espíritu y los aspectos inestimables de la relación. Si uno tiene la suerte de poseer un hermoso cuerpo, ¿por qué no sacarle provecho cediéndolo al mercado —o vendiéndolo directamente— para obtener oportunidades beneficiosas de crecimiento (tal vez para continuar los estudios)? ¿Por qué no, si se trata de una libre contratación realizada entre adultos que consienten? ¿No salimos ganando todos si aumenta la oferta de cuerpos hermosos a precios razonables? ¿La propia transformación de los productos de las «artes liberales» (imaginaos: ¡se llamaban así!) en «bienes culturales» y en «oferta formativa» no ha modificado profundamente ya por sí misma la reducción mental de la formación y de la transmisión del pensamiento y del arte, sustrayéndolas al poder generativo y regenerativo de lo inmaterial en nosotros? Y si quisiéramos insistir en desenmascarar la arbitrariedad de las distinciones ventajosas: ¿por qué el ejercicio electoral o el proceso justo no están en venta (no deberían) —haya o no recursos—, mientras que el cuidado, el conocimiento, la asistencia a los dependientes o a los ancianos dependen estructuralmente de los recursos?

La presión del condicionamiento económico nos induce a pensar, en general, que el conjunto de los intercambios humanos y de la cultura humanística no suficientemente rentables desde el punto de vista de *este* sistema económico representa un peso difícilmente tolerable para el sistema que

soporta sus costes. Carga que se considera necesaria, naturalmente. Pero dentro de los límites de compatibilidad bien definidos. La cuadratura de las cuentas tiene componentes rígidos y vinculantes. Si no crece el mercado utilitarista (que incluye el de lo innecesario), el pensamiento ha de ser considerado un bien superfluo (e incluso un lujo elitista, poco democrático). Naturalmente, la conversión de los bienes humanos en bienes mercantiles no hace crecer la política del bien común: hace crecer la soberanía del dominio financiero.

El sistema educativo, por ejemplo, se encuentra en unas condiciones que pueden considerarse en el umbral de la pobreza, por no decir de mera supervivencia —económica y simbólica— respecto a la exuberante variedad de ingenios electrónicos, bollería y automóviles que podemos elegir, para compensarnos del estrés que causa el estudio. El sistema del cuidado se encuentra más o menos en las mismas condiciones, respecto al poder de la moda, de los cosméticos, de los servicios de la gran restauración. La familia (y, en general, la labor de iniciación), la escuela (y, en general, el humanismo del conocimiento), la sanidad (y, en general, el humanismo del cuidado) son costes por definición improductivos desde el punto de vista de la rentabilidad económica: dependen de los recursos. El movimiento de tenaza es impecable. Por un lado, tenemos que aceptar sacar del crecimiento de bienes económicamente rentables, aunque fútiles (es decir, utilitaristas en un sentido muy virtual), los recursos necesarios para sostener las funciones humanísticas del trabajo social. Por el otro, es necesario que las acerquemos al máximo a la medida de la productividad económica: de ello derivará también un virtuoso incremento de su productividad intrínseca (es decir, de su cualidad humanística). Dejando al margen las

asociaciones obvias, al estilo de las de Perogrullo, del vínculo entre recursos y trabajo, que asegura la sostenibilidad (¡también humanística!) de una *civilización de la grandeza de espíritu*, todo el mundo puede entender las consecuencias culturales de este modelo de sometimiento del crecimiento del humanismo al crecimiento de la productividad y de la ganancia económica. Y más si tenemos en cuenta que ahora ya pueden verse los efectos a simple vista.

El problema que quiero plantear no es un problema de igualitarismo forzado o de prohibición del bienestar que podríamos llamar creativo y dispendioso. Tampoco se trata de discutir aquí la legitimidad del mercado o la libertad de elección. Pero sí podemos acabar de forma expeditiva con el tenaz prejuicio de la retórica que establece una conexión preconcebida entre primacía del crecimiento productivo, asegurado por el incentivo mercantil, y una más amplia posibilidad de distribución del bienestar.

Cualquiera que lea simplemente el periódico sabe que una de las cosas que crecen, en nuestro sistema, es indiscutiblemente la brecha que existe entre la concentración de la riqueza y la distribución de la pobreza (en todos los sentidos). El resto es mera palabrería adivinatoria sobre el verdadero liberalismo económico todavía no puesto en práctica, que ya hemos oído aplicar con ideología opuesta. Y las palabras no sirven de nada. La publicidad del *marketing* es menos hipócrita. Puesta entre la espada y la pared de la tortuosa y creciente inquietud sobre la sensatez de ese teorema, relanza agresivamente la *legitimidad* de la escala de valores que *realmente* lo justifica. Un anuncio reciente (con un guiño de provocadora ironía que atenúa su impacto) hace un elogio ostentoso del hecho de que, al fin y al cabo, «el lujo es un derecho» (para quien lo tiene). E insiste en la idea

de que el verdadero bienestar es la sensación de poder que nace de la posesión, más que de la utilidad. Esto es: tener a la propia disposición el objeto de goce es un placer mayor aún que su consumo. El ahorro perfecto de Narciso: gozar del reflejo. Felicidad virtual pura, sin esfuerzo: no ya de la producción, sino incluso del consumo.

Este es el eje de la formación del ídolo actual del crecimiento: la finalidad utilitarista que recomienda su adopción, a causa de determinadas ventajas sociales, se va disolviendo ahora en la excitación libídica de su pura disponibilidad, exasperada para unos pocos, ilusoria para la mayoría. *Pura* voluntad de poder, por así decir: goza de la *posibilidad* del goce. Un poder *virtual* que se goza *por sí solo*. Sorprendente.

La asignación de valor económico cada vez se aparta más de la remuneración del trabajo real para deslizarse hacia la premiación del crecimiento monetario. La forma de distribución más amplia, para la cobertura de esa distancia indecente, es la producción del tiempo libre de las masas (cultura-espectáculo, titulan los diarios a esa sección informativa concreta). El crecimiento occidental, que ahora se encuentra ya en dificultades incluso por el cansancio del goce, goza cada vez más de sí mismo. Y se consuma en liquidez. El poder de transformación en ídolo del crecimiento sin trabajo real ni finalidad humanística, que aspira a controlarlo todo y a mantenerse fuera del control de todos, está representado por el icono del crecimiento del tío Gilito, que goza exclusivamente de la posesión, en la que se zambulle como en un baño regenerador: el goce del goce disponible. La *acumulación* monetaria, como modelo de producción de la riqueza de goce *virtualmente* disponible, halla su homólogo en la pura *enormidad* de la posesión, que

da fe del *poder* del goce. En nuestra pequeñez, nos parece a todos un modelo resolutivo: lo que fastidia es que nos deja fuera del objetivo. Nos equivocamos pensando así. Ese enorme poder virtual del goce produce su impotencia real. Es ya el efecto de una cultura del parásito perfecto. ¿Por qué maravillarnos del hecho de que estamos ya infestados (lo atestigua la patética alarma, cada vez más frecuente, sobre el «descenso del deseo»)? En esta lógica es comprensible que el pensamiento reflexivo, la cualidad espiritual, la estética humanística y la ética social se perciban ya como intrusos, portadores de una amenaza para la libertad individual de la que hay que defenderse. Confinados en el umbral de la sospecha de derroche injustificado, han de confiar en algún movimiento transitorio de emoción residual desinteresada. O bien convertirse, y demostrar su capacidad de contribuir al crecimiento patrimonial («la ética es buena para la empresa»; «los filósofos son los mejores *managers*»). Parece que no hay ninguna esperanza de estar inscritos entre las prioridades incondicionadas del bien común.[15]

Creo que resulta ya evidente que nada que valga realmente algo, desde el punto de vista de la cualidad espiritual humana en la que vivimos, nos movemos y estamos, puede soportar todavía durante mucho tiempo su sometimiento a la *obligación de compatibilidad* del humanismo civil con la *devoción al ídolo* del crecimiento económico. Nueva ética social, nueva religión civil: es inevitable. Personalmente, creo que los movimientos de recomposición interna entre los equilibrios, o de rearme moral de la ciudadanía, son ya insuficientes, por sí solos, para escapar del doble vínculo que asfixia la reinvención de la vieja Europa (en el umbral de guerras civiles de naturaleza económica, sin ningún ideal) y la destina a salir del escenario de la historia.

EL CANON INVERSO DE LA POLIS

El desafío es imponente. El cuerpo a cuerpo será duro y su resultado no es del todo previsible (por otra parte, la violencia provocada por el ídolo ya no va de broma). Al mismo tiempo, la cuestión parece madura: la onda sísmica de la crisis financiera global, cuyas repercusiones sacuden el orden de la soberanía política, está llenando la prensa diaria de análisis del punto de ruptura que hace tan solo unos pocos años habrían sido rechazados como exageraciones. Esos análisis dejan entrever de forma bastante coincidente que, en cualquier caso, las decisiones no pueden limitarse a las medidas de compensación de la crisis económica (aunque necesarias): han de ser tomas de posición que se ajusten al marco de una ética civil vinculante para la propia soberanía política.

Desde el punto de vista antropológico general —el que aquí nos interesa—, creo que el proceso de desencanto de la obsesión narcisista del deseo, que inspira la idolatría del crecimiento virtual del poder placentero, paralizando el trabajo del afecto humanístico real y desperdiciando la generatividad del *hábitat* humano (espíritu y mundo), se dispone en un doble nivel.

El primero es sin duda *la rehabilitación de la soberanía de la política humanística*, es decir, su emancipación de la reducción a función y variable dependiente de la soberanía económica. El sometimiento de la soberanía política al poder financiero no debe darse por sentado, gestionando la resignación de un poder meramente regulador de la distribución de los bienes —incluidos los humanísticos— en relación con un bien común percibido como deuda social y

residuo asistencial. La homologación habitual de esta reducción es indecente. La política es representación y *gobernanza* del patrimonio humanístico de la sociedad que se define como comunidad civil (tampoco debe ser tratado simplemente como capital social, aunque indudablemente contribuye a la economía del bien común). La política es un hecho social total del derecho y de la cultura de las relaciones humanas: establece y alimenta la relación entre el bien común y la justicia compartida (es *basiliké techné*: arte supremo de la soberanía y, por tanto, arte soberano, dice Platón). El bien común incluye los bienes económicos dentro de las cualidades humanísticas de una cultura civil, esto es, de una civilidad ética. La justicia compartida no se limita a la simple repartición del bien común: contribuye a la institución de la dignidad de sus modos de producción y a la valoración de la legitimidad de su goce. Esta contribución implica también ciertamente la tutela de la libertad individual: sin la mediación de la justicia, la burocracia de las reglas, así como el arbitrio de la pulsión, comprometen infaliblemente la libertad para todos y para cada uno (la crisis actual es una crisis conjunta de la justicia y de la libertad: el rigor *formal* de los procedimientos y el poder *sustancial* de la prevaricación actúan de acuerdo).[16] Justicia y libertad están estrechamente vinculadas, y al mismo tiempo son recíprocamente irreducibles. En realidad, su difícil relación es el componente más elevado de la cultura política. La libertad no es un fin, y la justicia no es un medio. (Un tema imposible de argumentar sin acudir a la sabiduría religiosa sobre su fundamento. Pero de esto hablaremos en la última parte.) La justicia compartida —instituida por medio de la ley, no por el «príncipe» o por los «sondeos»— ha de ser capaz de establecer *ella misma* los compromisos necesarios entre coerción y tolerancia de la acción

socialmente relevante, con vistas al menor mal o al mayor bien común compatibles con la conservación, el incremento y la disponibilidad de acceso del patrimonio humanístico que es común.

Desde esta perspectiva, no debería escandalizarnos el hecho de que la política disponga del poder de intimación y de interdicción que es necesario para oponerse al poder del despotismo económico y del arbitrio libídico. El canon de la prueba es inverso. No es la gobernanza del patrimonio humanístico de la polis la que tiene que demostrar que es compatible con el poder de acumulación y con la voluntad de goce. Es al revés. Incluso diría más. La demostración de la compatibilidad no puede ser simple cuestión de *legalidad* procedimental, sino cuestión sustancial de *legitimidad* ética. La recíproca extraterritorialidad de la ética y del derecho es un prejuicio letal para la sostenibilidad cultural del vínculo social.[17]

El avance hacia la ocupación semántica y coercitiva del derecho es imparable. Ahora ya la ideología de la acumulación financiera fomenta la aceleración del objetivo de mantener la ley fuera de la esfera de la producción de los bienes y de la formación de la riqueza. La acumulación de bienes tiene en sí misma su justificación: racional y por tanto ética. La mejor también para la sociedad, en cuanto suma de individuos que tienen el derecho (virtual) de regularse del mismo modo. Todos los bienes que la sociedad produce, en cuanto potencial fuente de legítima ambición de provecho personal, deben ser dejados al mercado. Incluso los sentimentales, culturales y humanísticos en el sentido más amplio. (¿De qué bienes sociales no se puede extraer un provecho personal?) El derecho del más fuerte no dista mucho de la derivación racional de este principio. La

burocracia de la selección, tampoco. «Una de las mentiras más seductoras de la modernidad es la que usa como criterio de medida de la buena vida la riqueza, el lujo y el poder (aunque legítimamente conquistados)» (Ronald Dworkin). Yo añadiría el engaño funesto y aparentemente *liberal*, resumido en la célebre máxima: «Mi libertad acaba donde comienza la del otro». Produce una buena impresión, pero alimenta los peores efectos. Una auténtica invitación al autismo de la libertad, que en su dominio individual es perfectamente irresponsable. Y una invitación inequívoca a alejar al máximo los mojones: si puedo contraer legalmente la libertad del otro, se ensanchará legalmente la mía.

El tópico de la emancipación exige que el amor (por cualquier objeto) sea libre, por definición. Y que el poder (en cualquier forma) sea despótico, por definición. El hecho es que la filosofía y la teología corrientes simplemente no tienen discurso sobre los aspectos oscuros del amor y sobre la justificación ética del poder.[18]

El segundo punto de aplicación del esfuerzo dirigido a desenmascarar al ídolo de oro se encuentra precisamente en la dura llamada a la política para que recupere *el discurso sobre el orden de los afectos que instituye el humanismo ético* —esto es, sobre la justicia no meramente distributiva— *como tema propio* y no presunción ajena, en la buena administración (*diakonía* y *oikonomía*) del vínculo social. La regulación política del mercado, en la actual coyuntura occidental, sigue siendo condición necesaria pero totalmente insuficiente. El poder de extorsión del actual poder financiero bajo la cobertura ideológica del crecimiento del bienestar y de la disponibilidad del disfrute, por sí solo, no protege a la política económica de la deriva de una alianza más sólida entre despotismo liberal y legalización política. Los

miembros de las élites multinacionales no nos quitan el voto. Se limitan a comunicar a los gobiernos que dejarán de invertir.

Siendo esto así, la muy respetable y prolija invitación al diálogo cooperativo, como esencia de la formación discursiva del político (como el que teoriza Habermas en la fórmula de la acción comunicativa), me parece igualmente insuficiente, aunque necesaria.[19] Del mismo modo, la valiente y provocadora utopía de la conversión al drástico cambio de rumbo respecto a la acumulación y al consumo (como la que expone Latouche con el nombre de «decrecimiento feliz»), por la que siento una enorme simpatía, no acaba de acertar.[20] El vuelco del mito del crecimiento plantea problemas de discernimiento iguales y contrarios: es necesario evitar que se confunda con la libre salida individual de la ciudad del consumo, que solo está permitida a quien puede contar con la acumulación de una renta suficiente. Más o menos del mismo modo que el actual redescubrimiento filosófico de la primacía ética de la alteridad, vuelco simétrico de la autorreferencialidad del Yo, corre el riesgo de cambiar simplemente de signo el narcisismo, sin restaurar necesariamente lo ético *para ambos*. En cualquier caso, la confrontación se produce hoy con la regresión zoológica del desciframiento de lo fundamental del ser humano. En los instintos primarios de lucha por el territorio, la comida, las mujeres, el dominio del rebaño y la emulación de los depredadores se han buscado las bases ciertas para la comprensión sustancial —«ontológica»— de nuestro universo afectivo y mental, al que la especialización evolutiva habría dotado de capacidades de programación y de optimización racional superiores. La afinidad con los esquemas doctrinales del liberalismo económico es observada con satisfacción por muchos como una

confirmación cultural.

Sin embargo (y lo considero una buena noticia), veo algún síntoma de la actual desesperación posmoderna en esta obsesión que pone a prueba cualquier apariencia de reparto sólido y universal de lo «justo» (de lo verdadero, del bien) con la esperanza de encontrar algo «ético» que resista a la furia deconstructiva. Porque ese desesperado empeño en demostrar la imposibilidad de una ética de la justicia compartida la necesita como el aire, si quiere seguir siendo testimonio ético, justamente, y no convertirse en voluntad despótica.[21]

Todo el humanismo del «yo pienso», que ha aprendido a considerar el mundo, la sociedad y la historia, e incluso a «Dios», como *instrumentos* de seguridad y garantía de autosuficiencia, descubre que el mundo de la cualidad espiritual en el que vive la humanidad del hombre ha de ser honrado y custodiado por la fe en su justicia. Es una verdad que hay que obedecer para poder conservarla, dado que su *discontinuidad* con el simple reflejo del instinto y las meras instrucciones de la experiencia indican continuamente la imposibilidad de reducirla a la conciencia y al ambiente. Nosotros mantenemos la palabra dada, en perjuicio de la propia riqueza e incluso de la propia vida. Nos consideramos perfectamente ruines cuando lo somos (y tal vez hasta nos gusta), aunque nadie se dé cuenta. Seguimos considerando incondicionadamente como *injusticia* hechos y situaciones que sin embargo forman parte de la vida secular de la naturaleza y del flujo repetitivo de la historia como cualquier otro hecho. La percepción del hecho de que nuestra discontinuidad humana (afectiva, ética, espiritual) puede ser negada y eliminada (y esto ya no es una forma de la pulsión, sino del *lógos*) nos empuja a someterla desesperadamente a la

prueba de su fundamento más seguro: a costa de buscarlo, siempre con los medios de un *lógos* contradictorio, en la pura funcionalidad de lo orgánico. La inteligencia desesperada busca su fundamento donde sabe perfectamente que no está (niega un diseño inteligente de la naturaleza). Y pretende, con la misma desesperación, poner a prueba la validez universal de lo que niega (o sea, el *éthos* incondicionado de una justicia que no se rinde al poder, a la seducción, al chantaje de los hechos) preguntando obsesivamente qué precepto universalmente válido, y por tanto compartido, puede reconocerse en la historia de las diferencias humanas culturales y sociales. Veo en esto otro signo de desesperación intelectual, útil para el rescate del relativismo. En este caso, el terror de ser los únicos en pensar lo que se considera justo, y de acabar locos.

La autorreferencialidad del Yo, ya crezca hacia arriba o hacia abajo, es *hýbris* de la saturación sin *nómos*, voluntad de poder sin *lógos*. Se apagan también, antes o después, el *éros* y el *páthos*. Las figuras anafectivas de la pulsión destructiva ya sin sujeto, así como el agotamiento del deseo sin objeto, son un horizonte en ascenso entre las jóvenes generaciones.

La política occidental tiene un pobre *discurso* de la cualidad humana: el *lógos* humanístico, indispensable para la política justa, está en sus mínimos históricos. La comunidad ética y la comunidad religiosa no son interpeladas por la instancia que representan, sino porque constituyen piezas sociales portadoras de intereses particulares, aunque nobles. Dicho de manera vulgar, mediante una metáfora: la política no honra, no protege ni incrementa, como debería, nuestra diferencia fundamental con el insecto ingenioso, el organismo eficiente, el depredador astuto. En este sentido, no nos representa adecuadamente de ningún modo. El

sostén del crecimiento económico sin una finalidad humanística es nihilismo contractual anunciado. La solución *política* es un fuerte *aumento del consenso democrático*, que seleccione el acceso a la representación sobre la base de la capacidad de exponer a la *reprobación social* el crecimiento económico sin finalidad humanística. El uso eclesiástico dominante de la doctrina social de la Iglesia como mera «actualización» teológico-moral de los creyentes, con vistas al «diálogo» con la sociedad contemporánea, en vez de como núcleo generador de una doctrina elevada y competente de la superación laico-política del individualismo ético y de la democracia mercantil, es sin duda un factor de grave debilitamiento de las probabilidades de éxito pacífico y constructivo de la inevitable transición.

La Iglesia católica es, actualmente, la única institución global que va a contracorriente: señala la actitud ética del pro-afecto como *fundamento civil* del humanismo de la persona; y el incremento compartido de bienes humanísticos como *principio político* de prosperidad de la ciudadanía.

COMUNICACION

EL MEDIO COMO SUJETO

Hoy en día se puede comunicar virtualmente, a nivel planetario, incluso sin saber nada. E incluso sin tener nada que decir. La comunicación mediática avanzada es funcional al interés del medio, ha de confirmar su ventaja de intermediario. El medio controla la entrada y la salida del mensaje. Incluso la crítica del sistema, si es suficientemente espectacular y acepta las reglas, es metabolizada en el interior de este objetivo supremo. La libertad de expresión es negociable, pero el guion de la negociación está rígidamente vinculado por reglas precisas de selección y tratamiento.

El medio tiene un interés creciente en no dejarnos nunca solos: si tuviese que reducirse a simple *instrumento* de nuestra comunicación, como aparato que la facilita y la extiende, la potencia, el medio estaría en nuestro poder. Y la comunicación dependería sustancialmente de nosotros. La esfera mediática no sería un ensamblaje paralelo del mundo: es más, no existiría una esfera mediática. El interés del medio se reduciría a (casi) nada. El interés del medio, con el pretexto de su astuto disimulo (cultivar una razón de *fin* y presentarse racionalmente como *medio*), ha desarrollado enormemente su soberanía sobre los contenidos: de mediador a agente con derecho de mediación; de agente a propietario, y de propietario a productor y vendedor en persona de la comunicación. Este desarrollo lo ha proyectado con fuerza de la condición de instrumento regulado al rango de sujeto regulador. Como tal, se ha apropiado de la idealidad de la comunicación: no solo enseña su gramática y define su sintaxis, sino que se apodera de los valores simbólicos de referencia para todo el dominio

de la comunicación humana. Incorpora así los valores de verdad realmente compartibles (desde el proverbial «lo ha dicho la televisión» hasta el consabido «la televisión es el reflejo de nuestra sociedad») y una especie de ética exhibicionista de la transparencia obligada y de la confirmación pública: cuanto más enseñas, menos hipócrita y mucho más fiable eres. Ciertamente, hoy ya estamos todos de vuelta, sabemos que no existe una única verdad, y que la televisión no es más que ficción (argumento sospechoso, precisamente, porque no sabes cómo interpretarlo: o exagera demasiado, o también es ficción). En cualquier caso, todo sigue desarrollándose como si el medio ejerciese una cierta coacción a la virtud de la sinceridad: rápida, inmediata, esencial, efectiva. Si no te expones a la comunicación, no tienes el valor de tus ideas, o tienes algo que esconder. En la realidad humana existe también la dignidad de la discreción, del respeto al otro, de la protección del malentendido, de las condiciones necesarias para compartir lo que es importante, íntimo, profundo, complejo. Gracias al interés comercial del medio de masas (si no lo transforma todo en material de una puesta en escena que se puede vender está muerto), esta diferencia se ha atenuado profundamente a favor de la comunicación: hay que comunicar siempre, como sea y donde sea. Y se puede comunicar así cualquier cosa: porque el medio es dúctil, consigue adaptarse a cualquier contenido. La comunicación ya no es simplemente aparecer: se aproxima mucho al fenómeno del ser, a la prueba de la existencia en vida. Si no eres comunicación, prácticamente no eres nada. Y si no eres nada, quiere decir que has fallado en la comunicación. No adquieres prestigio, no resultas fiable. (Y no vendes nada.) Estamos siempre conectados, interactivos, sin silencios, sin reflexividad, sin fermentaciones que mejoren el vino.

La nueva comunicación interactiva —la de los juegos y de la red— ha supuesto indudablemente un avance respecto a la pasividad y a la unidireccionalidad de la comunicación mediática tradicional (diarios, radio, televisión, que por otra parte han evolucionado al máximo dentro de este nuevo nivel de *feedback*). Desgraciadamente, también la organización unidireccional del medio ha evolucionado, y se ha hecho muy sofisticada e invisible. Y también mucho más hábil en la manipulación.

El *chat*, el *blog*, el *network* estimulan la comunicación con una curiosa mezcla de espontaneidad y de coerción. Es el triunfo de la simulación total, y sin embargo provoca una percepción de inmediatez. La conexión y el contacto valen mucho más que la comunicación y la relación, justamente simulando su potenciación. Nos separan totalmente del hábitat de nuestro cuerpo-mundo, nos gratifican con la ubicuidad y la agregación ilimitadas. Sin embargo, crean sensación de complicidad y de afinidad, que repentinamente presionan para pasar al mundo real, de la intimidad o de la masa: donde luego no sabemos muy bien qué hacer. Esta incursión se retrae y se vacía tan imprevistamente como había llegado: con la correspondiente crisis de abstinencia y el resurgimiento de la pulsión (el exceso de goce virtual crea dependencia real).[22] La sístole y la diástole de realización y des-realización pueden durar todo el año solar: el programa social-comunitario del Yo está saturado. Aparentemente, es el triunfo del diálogo y de la relación. La comunicación se vuelve informal (en todos los sentidos) y directa. La libertad de expresión es máxima, pero todo ha de ser compartido. Es el modelo de la «comuna», fracasado muy pronto en la realidad, que halla el modo de realizarse y de durar como «acto de compartir» la amistad en la dimensión virtual. De la comunidad al grupo, del grupo a la agregación. Más abajo

solo está el ensamblaje. La brevedad y la fragmentación, la frase hecha y el eslogan, la actuación emocional y la competición por el protagonismo son los modos a través de los cuales la comunicación real absorbe también poco a poco las *cualidades*, por así decir, de la comunicación mediática. Participar completamente «en el juego» y «desnudarse» del todo ya no son metáforas de la implicación, son un espectáculo real del exhibicionismo, que es válido como refuerzo simbólico de la autenticidad sin hipocresía, de la franqueza sin fingimientos. *Infotainment, talk show, reality*.

La estructura narrativa y performativa del lenguaje se ve indudablemente potenciada por ello. Pero su predisposición a la *formación del pensamiento* y a la *prueba de la realidad* resulta desestabilizada en la misma proporción. La experiencia reflexiva del hombre y la confirmación de las relaciones humanas no funcionan así. No pueden ser incluidas en esta dimensión de la comunicación, ni alimentadas por esta inmediatez del contacto. En ella más bien se quedan en suspenso y se pierden temporalmente. ¿Dónde está exactamente el paso al ídolo?

«Tienen ojos, pero no ven.» Hay que actualizar toda la crítica del ídolo antiguo. El ídolo posmoderno tiene ojos por todas partes y lo ve todo. Es el *panoptikon* de un universo concentracionario, del que gestiona el archivo y también la agenda programática; la memoria y los sucesos que hay que crear. Uno se siente eufóricamente libre, pero allí dentro (mientras está dentro): trata de permanecer allí el máximo posible, como en el éxtasis místico. Sin embargo, el universo tiene sus jerarquías, que disimula y distribuye prudentemente. Puede decidir elegir «rey por un día» a un imbécil desconocido de cualquier rincón del mundo que ha cubierto de pintura a su compañero discapacitado (y el

bombardeo inmediato de mensajes «posteados» en los *blogs* recoge imparcialmente la euforia de los que están a favor y la indignación de los que están en contra, para mayor alegría y vitalidad del *medio*). La desnudez excitante ya no es metáfora de lo verdadero que atrae: es justamente su realidad literal. Confundir el hecho de desnudarse con la verdad, por influencia de la antigua expresión (la verdad desnuda), es el aspecto vencedor de esta ambivalencia. Pero el verdadero problema es la transformación del poder de desvelamiento obligado en ética de la comunicación libre y sin hipocresías. Hasta los mejores muerden el anzuelo.

Todos estamos virtualmente expuestos al juicio de este Minos, eternamente empeñado en «etiquetar» nuestra imagen cada vez más conforme. Nos encontramos en realidad como en aquellas pinturas que representan las almas desnudas frente al juicio divino. El sistema es tan sofisticado que te hace comunicar incluso aquello que realmente no querrías.

«No existen hechos, existen solamente interpretaciones», forzó Nietzsche su crítica a la verdad como mentira. La aparición de la nueva «subjetividad» del medio, en el sistema mediático, se legitima precisamente tratando las opiniones como informaciones, y las informaciones como hechos. El más indefenso, frente a esta *khora* de todos los contrarios y de todos los posibles, es precisamente el crítico clásico, el agnóstico ilustrado, el actor social racional que espera tomar la mejor decisión a partir del control y de la comparación de las alternativas. El dispositivo «instrumental» de la información y de la comunicación, de la confrontación y de la interacción, es un sistema cibernético de la *deregulation* que aprende: va absorbiendo la figura de *res cogitans* colectiva y los aspectos del sujeto mediador que hay que tutelar en

beneficio de la libertad expresiva de todos nosotros. Su interés es el nuestro: nos pone en relación, permite nuestro reconocimiento, potencia nuestros modestos recursos expresivos. Es el antiguo ideal del lugar invisible del conocimiento total y del reconocimiento discriminatorio; la interiorización del fundamento noético sobre el que todavía en el siglo XVIII los filósofos discutían con toda seriedad: «conocerse y conocer las cosas en Dios», como ideal de verdad inmanente en el desvelamiento total. La ingenua y terrible identificación de la comprensión del misterio con la pura violación del secreto.

El paso de la comunicación mediática del dominio de la razón instrumental (cuyas ventajas están fuera de toda discusión) a la contrafigura divina de una especie de demiurgo relacional despótico es, justamente, el paso al ídolo.[23] El interés comercial y económico que ha incorporado explica muchas cosas. Pero no aún la «divinización», que se produce por la catexis ideal del Yo narcisista que se proyecta en esa comunicación: ser el espejo reflectante de todo, reflejándose a sí mismo. Ser como el «dios» en el que se ven todas las cosas, con la facultad de dominar sobre ellas sin ser visto. Delirio de la comunicación total, que la anula totalmente.

El *tótem mediático*, gracias a la simulación cibernética de un medio tecnológico inteligente en sí mismo, refleja por su cuenta la *divina manía* de omnipotencia a la que ha estado sometida la idealidad autorreferencial del sujeto moderno: tener el control mental (y virtualmente práctico) de todo, para estar realmente libre de todo. Disimulando totalmente la construcción despótica *del aparecer* detrás de la inmediatez revelada del *reflejo*.[24] El *tabú comunicacional* («el desnudo es bello», genuino, simple, auténtico) genera individuos

juiciosamente agnósticos, más allá del bien y del mal: puesto que gran parte de su seducción se realiza a través de la coquetería de la declaración abierta del tótem mediático de ser tan solo un medio que refleja la realidad contradictoria en la que vivimos, nos movemos y somos («Esto no es una pipa», como en el célebre título del cuadro de Magritte). Al principio pareció que el sistema era como una terminal tonta: lo que metes, la terminal lo registra y lo hace circular. Es verdad, ciertamente. Pero ahora tenemos que enfrentarnos a un salto cualitativo (por así decir) imprevisto: ahora, lo que la terminal registra y hace circular tú tienes que meterlo. En caso contrario, te ignora olímpicamente y te anula.

El problema no es tanto la vulgarización de la comunicación de masas, que tiene sus razonables exigencias de simplificación y de distribución general. La cuestión es la confiscación total del ser en la comunicación: con el vaciado de todas las cualidades de la comunicación distintas de la exhibición visual y de la saturación acústica. El problema es la desvalorización de las formas diferentes y de sus tiempos-espacios, el sometimiento total a la inmediatez obligada. Enormes volúmenes del pensamiento, de la reflexión, del afecto, de la conversación y de la proximidad son inevitablemente eliminados. Y todo lo humano que solo puede formarse a distancia de la inmediatez comunicativa deja de formarse.[25]

SERPIENTES Y PALOMAS

La recomendación repetida del magisterio pastoral cristiano, que insiste en la naturaleza instrumental del dispositivo mediático de la comunicación, el cual se ha de poner al servicio de la verdad de las cosas y del respeto a las personas, pudo parecer ingenua. No lo era. Y hoy más que nunca se revela como el primer movimiento decisivo de la lucha contra el ídolo. Obligarle a reposicionarse, social y conceptualmente, en su rango de automatismo servicial, devolviendo al mismo tiempo a los sujetos reales de su gestión, que siempre son seres humanos de carne y hueso, toda la responsabilidad ética de su ejercicio.

Ahora bien, el desenmascaramiento y, por consiguiente, el modelado de un *éthos* diferente del vigente exigen una cultura más avisada de la complejidad y cierta sofisticación estratégica mayor. Decíamos, justamente, que el dispositivo no funciona como una evolución electrónica de la paloma mensajera, que se limita a llevar lo más rápidamente posible a su destino lo que has escrito en el mensaje. Esa ingenuidad (real) es similar a la (aparente) de muchos «operadores» o «expertos» del medio, cuando se producen polémicas (a menudo también inútiles) sobre el poder de condicionamiento del medio televisivo. «La televisión es uno de los electrodomésticos de la casa, ni más ni menos: el aspirador recoge la suciedad, la lavadora lava la ropa, la televisión difunde imágenes, y solo lo hace si la enciendes, es decir, si lo quieres. ¿Dónde está el problema?» La degradación retórica del medio es sin duda un modo (desagradable) de solucionar la dificultad y rechazar con fastidio el tema del condicionamiento del que somos cómplices: como si fuese en último término un exceso

moralista, incluso un poco trivial. Los dispositivos de la comunicación tienen que ver con el lenguaje, y el lenguaje es un instrumento *sui generis*. El lenguaje no *sirve* solamente para la comunicación humana: *crea* también lo humano. Así pues, cualquiera que sea la forma que adopte, el lenguaje no es un vestido, ni un electrodoméstico. Al fin y al cabo, el secuestro del mundo mental y la distribución del autismo colectivo, inducida por los dispositivos mediáticos desde la primera infancia hasta la tercera edad, que está reduciendo a contigüidad física mucha proximidad espontánea doméstica y civil, son la prueba de que la relación es mucho más profunda. Y el daño, mucho más grave.[26]

Este es también nuestro primer y fundamental recurso contra el ídolo. De modo que nuestra primera batalla será una batalla *por la belleza y la riqueza de la lengua materna del ser humano*. Y hay que tener mucho cuidado de no resolver este objetivo aumentando simplemente la facultad de expresarse mejor. Es un problema de hominización, no de redacción del currículum.

En el contexto actual, la atracción de la función *expresiva* hacia el mero utilitarismo de la comunicación *eficaz* es un poderoso factor de contracción sígnico-informativa del lenguaje. La articulación de la belleza y de la riqueza de la lengua materna es, en cambio, función del alma: elaboración de la cualidad espiritual, sintaxis de la relación intencional-simbólica, modelado incluso del tiempo y del espacio trascendente de lo humano, precisamente el que es irreducible a la proyección de nuestras interacciones senso-motrices con el mundo. Hay partes del alma que cobran vida y salen a la luz precisamente mediante la facultad de entrar en el mundo de los significados distanciándose —sin perder contacto— de la economía senso-motriz del signo-lenguaje.

La música y el arte, la poesía y la literatura, la filosofía y la ciencia son figuras de esta irreducible distancia de la función expresiva y comunicativa, en sentido utilitarista, del lenguaje. Cuando el niño, en vez de abrazarte en busca de mimos, te pregunta seriamente «¿me quieres?», nace por segunda vez. El paso es sin duda doloroso: es la rotura de un diafragma, el salto en el vacío, la introducción en una esfera de la experiencia contrafáctica y contraintuitiva que los estereotipos senso-motores no sustentan con comodidad. En compensación, genera formas y fuerzas del alma que de otro modo se mantendrían latentes y carecerían de sostén. *Son las que modelan la cultura reflexiva y los comportamientos pro-afectivos del humanismo ético compartido*: lo más distante del ensamblaje comunicativo de la red y del consumo de seguridad mediante la toma de contacto. En estas partes del afinamiento lingüístico-espiritual, por lo demás, surgen formas específicas de preguntar, de sufrir y de compartir. Y también horizontes de descubrimiento afectivo, de impensable capacidad y de apasionante participación en lo humano que es común (no-Yo, no-Tú, no-Ellos: la angustia humana en que vive *cada uno*, y que se impone misteriosamente más allá de *todos*). El paso exige precisamente la disposición a trabajar la inmediatez de la expresión, para afinar sus raíces y su arraigo en la interioridad, desde donde el lenguaje iluminará la exterioridad de toda experiencia. Y exige capacidad de contener el impulso al derroche comunicativo, que se limita al consumo de la frase hecha, a la imitación repetitiva, a la fragmentación de corto alcance, a la comodidad de la mecanografía jergal. Remedio efímero a la angustia del moderno individuo autorreferencial, que se conforma con sustitutos del cordón umbilical, del seno, del desahogo, del capricho, de la imagen-juego y de la nana.

El segundo frente de la lucha que ha de derribar al *ídolo* y, por tanto, *liberar* la comunicación de sus obsesiones, se dispone en torno a *la fecunda dialéctica entre comunicación y disciplina de lo arcano, palabra y silencio, atrevimiento y discreción*. La comunicación no es el arte de desnudarse para suscitar a cualquier precio el interés en el mercado de las ofertas propagandísticas. Existe un criterio de modos, espacios y tiempos de la comunicación que sabe cuál es la diferencia entre exhibicionismo y franqueza, así como entre reticencia y respeto. *El pudor que rodea la comunicación de lo que no se compra ni se vende* es el equivalente virtuoso de la falta de escrúpulos que rodea al ídolo, exponiéndolo al ridículo.[27]

Existe ciertamente, reforzada por los tenaces custodios del relativismo nihilista, una intimidación del sistema comunicativo frente a cualquier intención de obediencia a la verdad. La franqueza del testimonio y la lealtad intelectual deben oponerse a ella, sacando a la luz la manipulación y la prevaricación. Existe también una conminación al desvelamiento, que alimenta la fútil espera del circo mediático, excitada por la violación de toda intimidad de la conciencia y por la morbosidad de toda superación del límite, que consumen indiferentemente efectos milagrosos e historias de sexo. El coraje de habitar el mundo de la comunicación, incluso la mediática, teniendo como eje la lealtad intelectual y la sinceridad testimonial (en cualquier ámbito), ha de ser igual a aquel que resiste a la tentación de «arrojar perlas a los cerdos» como si fuese una exhibición de máxima despreocupación del don de sí. La conciencia indefensa del otro y el misterio de la verdad que no nos pertenece son dignos de nuestra mejor justicia, que se ocupa de ello con candor y astucia. La regla de oro de la obsesión comunicativa («Con tal de que se hable de ello») ha

adquirido el sentido de la propaganda que favorece el exhibicionismo y el comercio. Tiene que ser liberada por el sentido de un grato reconocimiento de los signos que atestiguan lo que no puede ser impuesto ni comprado. La verdad tiene en sí misma su fuerza: si queréis obligar a callar a sus testigos, «gritarán las piedras». Y el otro sentido: ¿cómo establecer la diferencia?

Tal vez solo el cristianismo presenta el tema de la *ambivalencia* del acto de comunicación sin simplificarla como mentira inevitable o como relativismo devoto. Si contemplamos la imagen evangélica de Jesús desde esta perspectiva, conteniendo el nerviosismo de temores demasiado eclesiásticos (aunque comprensibles) y de euforias demasiado eclesiásticas (también comprensibles), descubriremos que la instrucción de esta dialéctica —bellísima y fuerte, elástica y dura— es uno de los ejes de sostén de la disciplina testimonial transmitida a los discípulos.

Por tanto, hay cosas que «hay que gritar desde los tejados» y milagros de los que no hay que «hablar con nadie». Los milagros, en cualquier caso, siguen su propio curso, como debe ser, pero el hecho de haber contenido la excitación de la euforia de una comunicación inmediata mantendrá al abrigo del equívoco del exhibicionismo y de la propaganda disforme su significado auténtico. Las buenas obras que reflejan el mandamiento de Jesús son tema de manifestación clara, «mientras es de día»: a partir de ellas hay que entender exactamente cómo es Dios y bendecir su nombre. Sin embargo, la «oración en la plaza» puede convertirse también en exhibicionismo de los duros y puros que comunica sobre todo a ellos mismos. (Porque ocurre además que, en la vida real, se olvidan de dar las gracias, de

pedir perdón, se olvidan de que cargan a otros con responsabilidades que ellos no asumen, de que desvían hacia el templo la ofrenda destinada a la viuda, de que se consideran —equivocadamente— mejores que los publicanos que devuelven lo sustraído o que los samaritanos que socorren al hombre herido.)

El mandamiento del amor revela quiénes son los discípulos. Sin embargo, cualquier buena aproximación que se haga, por parte de cualquier otro, no debe suscitar sus celos, sino su gratitud. Jesús vino para dar testimonio de la verdad de Dios. Cuando Pilatos hace su pregunta («¿Qué es la verdad?»), Jesús calla. Existe una disciplina de lo secreto —que nada tiene que ver, como en Jesús, con ningún esoterismo— que comunica grandezas inconmensurables desvinculándose, bajo su propia responsabilidad, de las trampas del menosprecio interesado. Y devuelve intacta, despejando el terreno de toda excusa capciosa, la responsabilidad de la acogida de la verdad, purificada —a través del testimonio que no habla para sí ni calla para sí— de toda apariencia engañosa de prevaricación.

Las *parábolas de Jesús* son ciertamente una simplificación, pero contienen el dispositivo del alejamiento enigmático de la banalización. Eliminan de la comunicación religiosa la jerga devota en la que el pueblo acaba adormeciéndose y confundiéndose. Al mismo tiempo, devuelven inmediatez a la profundidad del sentido, que rompe los códigos de una religión deformada por una reducción que se ha vuelto obvia, y ya no abre la conciencia a la provocación del paso de Dios y de la transformación del corazón. Por eso se las considera provocadoramente como palabras dichas «para que no comprendan». La escucha de la Palabra que cambia el alma y la vida pasa a través de esta interrupción de la

comunicación convencional, de lo contrario se encalla en el terreno estéril de los lugares comunes. Las parábolas «del Reino de Dios» son pequeñas metáforas fulgurantes de un descubrimiento hermosísimo, que utilizan imágenes extrañas y sorprendentes para la jerga demasiado devota y demasiado mística: una moneda perdida, una oveja descarriada, un tesoro en el campo, un banquete de boda. Las parábolas del juicio, que introducen abiertamente el tema de la resistencia a la justicia evangélica de Dios, están no obstante llenas de paradojas y de enigmas, en espera de producir un estremecimiento liberador en la intimidad de la conciencia.

Hay que aprender de ellas cosas que en parte hemos perdido. No puedo evitar pensar que hay en ellas un poder de invención, en cuanto al modo de vivir y desactivar la idolatría de la comunicación autorreferida y obligada, muy superior a nuestros manuales de hágalo usted mismo.

La capacidad de hacer trabajar la palabra con el silencio es un arte que la actual saturación comunicativa oscurece y lleva al olvido.[28] Asumir el dispositivo y bloquear su idolatría requiere la capacidad superior de hacer elocuente la libre potencia de lo que se sustrae a la obsesión comunicativa vigente y a la saturación mediática de cualquier espacio y tiempo que podrían ser restituidos al humanismo ético-espiritual de la palabra. Superar el *cliché* con un guiño (mirar rápidamente a la cámara, nunca por el ojo de la cerradura, y, sonriendo, restituir el aparato manipulativo a su patética ficción) es necesario. Siempre. Y esto debe ir unido al uso estratégico de la *no-comunicación*, que devuelve limpieza y poder a lo *non obscenum* y a lo no negociable, virtudes casi heroicas hoy en día. Pero no imposibles, si se cultivan y se impulsan. Al fin y al cabo, los pueblos de Occidente están ya

muy cansados de todas estas músicas de fondo, de todas estas ofertas didácticas, de todos estos itinerarios de autoconsciencia y de todos estos *lobbies* que pretenden agradar, comunicar, aglutinar, venderte tu mejor imagen. Y hacer que seas tú mismo obligándote a confesar cualquier cosa, con tal de renovar la excitación de la programación y aumentar la cuota de pantalla.

Las parábolas simples e incomprensibles —paloma y serpiente— son el arma secreta: accionar dispositivos de prohibición del tópico, inscribiéndolos hábilmente en el léxico de experiencias que son comunes al ser humano, que provoquen la sensación de no poder dominar el tema verdadero, de no tener la confirmación del *cliché* previsible, de alimentar la sospecha de que no todo está aquí y de que hay otras cosas a las que no se puede llegar aquí y de este modo. Y además *disponer realmente de un lugar y de un tiempo secretos* para hablar, cuando vengan de noche, como Nicodemo, preparados incluso para la paradoja de volver a nacer. Que no hay que exhibir como trofeos, para no premiar el narcisismo del medio. Que hay que contar con discreción, como demostración del límite que no se puede traspasar.

SECULARIZACION

LIBERTAD E IRRELIGION

La secularización, lo sabe ya todo el mundo, está compuesta de dos partes, cuya frontera todavía hoy es difícil de trazar. Por un lado, fue un impulso de emancipación por parte del humanismo civil respecto de la tutela eclesiástica, con consecuencias realmente históricas: desde la aceleración de los avances de la ciencia hasta la afirmación de la democracia política. En esta evolución se reconoce ciertamente el impulso de una inspiración vinculada a la doctrina bíblico-cristiana de la custodia de la creación y de la dignidad de la persona. Por otro lado, la secularización estuvo sometida a un minucioso proyecto de superación de la religión, herencia de una visión arcaica del mundo, disciplina incompatible con el humanismo de la razón.

La conexión entre la salida del régimen teocrático por parte de la soberanía política y la institución del ateísmo metódico de la razón humanística continúa siendo el centro del conflicto de las interpretaciones.

A fin de ilustrar el tema que nos interesa, no pretendo aquí desarrollar los términos de ese conflicto hermenéutico. La crisis del papel medieval de la teología y las guerras civiles de religión produjeron efectos que el pensamiento no ha sabido aclarar y que la práctica ha tenido que regular. El modelo moderno de las relaciones entre «razón» y «fe», por su parte, busca su encaje en la atmósfera de retóricas demasiado fuertes y de un pensamiento demasiado débil. En la deriva posmoderna, la secularización y el laicismo posmodernos —entendidos ya como valores no negociables — parecen dispuestos a ofrecer asilo cultural a la irreligión, partiendo de la base de que esta última lucha por el interés común contra la vocación totalitaria de la convicción de fe y

a favor de la liberación individual de los derechos.

Mientras tanto, se ha creado el ídolo perfecto. La exaltada secuencia entre el fin de los absolutos y el paraíso de la libertad, pasando por la crítica de la propia modernidad, ha engendrado el icono de su *devotio postmoderna* (junto con su efecto de despotismo tecno-económico global). En la posmodernidad, ya no es Prometeo el primer santo del calendario irreligioso, como pretendía Marx. Ni tampoco Dionisos, como pretendía Nietzsche. Es Narciso. El *nómos erótico* de la libertad, que se resuelve en la apropiación de sí misma, se ha emancipado, buscando al mismo tiempo su sustitución, del *lógos cristológico* del afecto por lo humano que es común (lo inédito religioso en el que el cristianismo ha aprendido a nombrar a «Dios»).

En esta posición, cualquier heteronomía —ética, reflexiva, afectiva— es sospechosa inicialmente de ser una ideología prevaricadora.[29] Pero esta posición tiene un intrínseco *carácter destructivo*.

En realidad, la secularización de la modernidad ilustrada todavía sigue bajo el signo de Prometeo. La épica de su gesto fundador es metáfora de la audacia transgresiva que arranca los secretos de la vida a los dioses celosos para llevarlos a los hombres, haciendo que su vida sea autónoma de la voluntad de los seres celestiales. Es la audacia de la ciencia —*¡sapere aude!*— y de la técnica, que desafía la prohibición del misterio sagrado: dispuesto, como sea, a pagar el precio del azar. El castigo divino tiene una aureola de martirio: el humanismo del gesto lo rescata inmediatamente como heroico, a los ojos de aquellos que escuchan su *mythos*. El entusiasmo moderno por esta figura de la audacia que desafía directamente el poder de los dioses

afectó en cierto modo también a la lectura del relato bíblico del libro del Génesis. Enésima confirmación del hecho de que la audacia del conocimiento, que saca al hombre del estado de sometimiento de la infancia, lleva, en la tradición de lo sagrado, el signo de una culpa originaria. En verdad, en la construcción bíblica, la figura de la envidia de los dioses, celosos de su saber y temerosos de su poder, es más bien el signo de la serpiente. Es ella —mentirosa desde el principio, dirá Jesús— la que formula la sospecha de que es esta la explicación de la prohibición. La imagen de la serpiente es falsa. No hay razón para considerar la transgresión de Adán como libertad de conocer y de dominar el mundo. Esta es, de hecho, la consigna misma de Dios, desde el principio. Ni siquiera hay necesidad de arrancarle la imagen y la semejanza: son ya, en la finitud insuperable de la criatura, el sello de la creación del hombre. La prohibición, en fin, censura el delirio de sustitución divina y de remoción del don; es una revelación preciosa del peligro mortal que insiste en la pretensión —humanamente insostenible— de incorporar («comer») en sí mismo el fundamento último de la justicia y el poder absoluto de la vida.

Es cierto que la maduración de esta original semilla de la revelación, que ilumina la creación de modo diferente al *cliché* del mito general de la culpa y de la caída, tuvo una larga incubación, antes de que estallara la chispa de su encuentro con lo inédito cristológico de la humanidad de Dios para alumbrar la historia de un nuevo humanismo religioso del hombre. Esta aproximación fue larga, y estuvo cargada de dolorosas dialécticas, incluso después del asentamiento eclesial del fundamento cristiano. El irreversible florecimiento humanístico de lo inédito cristológico de Dios, que sanciona la irrevocabilidad del

destino común ofrecido al hombre, tuvo que esperar finalmente su *kairós*. Cuando este se presentó, en la época de la secularización, la ambivalencia de su pulsión emancipadora frente a la religión impulsó el contragolpe de una larga ambivalencia cristiana de su recepción. El catolicismo del siglo XX, finalmente, en virtud de su tenacidad doctrinal frente a la inextirpable huella *natural* del gesto creador, aunque desorientado por el pliegue *naturalista* de la secularización, se recompuso en torno al discernimiento de la apreciable *virtus* humanística de la modernidad.

Precisamente en esa coyuntura histórica empezó el declive de Prometeo como santo laico. La *hýbris* de su razón humanística, susceptible de ser cristianamente rescatada, mostró la inesperada desenvoltura de su unión con la locura de la destrucción. La Shoá hizo irrevocable su condena. La pulsión secularizadora mostraba la capacidad de instalarse, con éxito, en formas de sometimiento burocrático de masas: capaz de organizar la idealidad de un consenso motivado por la emancipación. La intelectualidad europea tuvo que reconocer el fracaso de la pretensión de conexión infalible entre autonomía de la razón secularizada y desarrollo del humanismo ético.[30] Aunque por poco tiempo. Un comprensible sentimiento de culpabilidad, mezclado con un ramalazo de orgullo (lo digo, en este caso, sin ninguna ironía), obligó a la *intelligentsia* crítica de la segunda posguerra a apartar el humanismo de la razón secularizada del delirio de su solución totalitaria y destructiva. La tendencia que acabó cosechando el mayor éxito, homologándose como parte del relato fundador de lo posmoderno, elaboró una crítica radical del propio *lógos* moderno, denunciando su secularización como paso subterráneo de los absolutos religiosos a los absolutos de la

razón (metafísicos, políticos, científicos). Desde esta perspectiva, la modernidad sería a la vez irreligión aparente y secularización incompleta.

Entretanto, el alegre connubio entre libertad de conciencia e intereses del capital estableció el modelo del nuevo ideal humanístico: transversal respecto a las formaciones políticas y religiosas tradicionales, rechaza toda pretendida universalidad del *nómos* y vive no obstante bajo una indiscutida globalidad del *éthos*. Su mito de referencia es Narciso, el eterno adolescente.

Narciso se refleja a sí mismo, y está totalmente entregado a la búsqueda de sí mismo. Incluso amar a otros y ser amado por otros le molesta, cuando ese amor amenaza con distraerle de su verdadero goce, que es la gratificación de la propia imagen de perfecta seducción. Narciso elude el destino del pensamiento generador, del mismo modo que elude el sacrificio del trabajo creativo. No hay enfrentamiento moderno con la ley del padre, hay regresión posmoderna al seno de la madre. Prometeo es *rebelde* frente a los dioses, pero al menos acepta *sacrificarse* por los humanos. Narciso es *indiferente* a los dioses y a los humanos. Volviéndose obsesivamente sobre sí mismo, Narciso conduce inexorablemente el afecto hacia la anafectividad, la estética hacia la anestesia. Narciso no trabaja, no se arriesga, no piensa: es hombre/mujer de imagen, no de palabra. Tampoco es el heredero posmoderno de Dionisos, que tiene impulsos de pasiones fuertes. Narciso ni siquiera se esfuerza por gozar, no soporta el derroche. No es «hermoso y maldito», como en el imaginario adolescente del héroe, del que inevitablemente parte la iniciación a la belleza dramática de la existencia. Narciso es simplemente bello. Su ideal es ser él mismo: cuidar minuciosamente su imagen y protegerla

obsesivamente de cualquier vínculo. Y precisamente cae sobre esta, ignominiosamente. Un exceso de delirio por el vínculo con su imagen, un instante de distracción: Narciso se ahoga sin un gemido. Flotan sus harapos de diseño. La naturaleza misericordiosa planta una flor. Eso es todo. Ni siquiera quien le ha amado perdidamente, encantada por su inaccesibilidad, se sustrae al contagio de su voluntad de impotencia. Eco, la ninfa que no se resigna a su pérdida, es condenada a tener, en respuesta a sus llamadas de amor, tan solo su reflejo.

La devoción posmoderna de Narciso parece más inocua: extraideológica, no violenta. Prometeo y Dionisos son conflictivos, transgresores, van «contra» la religión y la ética. Narciso es un dios-muchachito, un poco drogado y un poco ingenuo, lo único que necesita es amor. No es así. El aburrimiento y la desesperación producidos por el dispositivo de esta nueva devoción son una mezcla explosiva. El desencanto —desintoxicación y crisis de abstinencia— exige un testimonio menos ambiguo y afectos más bruscos.

El becerro de oro se construye aquí. Tiene la forma de una obtusa alianza entre libre albedrío y voluntad de poder que tiende a la perfecta pasividad de ambos: goce virtual, anorexia total. Mientras los sabios discuten sobre si nuestras raíces se encuentran en Atenas, Jerusalén o Roma, y los devotos dialogan sobre el lugar más adecuado para adorar a Dios, el Ídolo trabaja para conseguir el dominio de las ciudades del mundo, sea cual sea la religión a la que pertenezcan. Ahora parece democrático, laico, políticamente correcto. Pero lo hace por dinero. ¿Qué vamos a hacer? Es hora de que todos, creyentes o no creyentes, hagamos honor al compromiso sin perdernos en diálogos demasiado socráticos: o estamos contra el ídolo que se come a nuestros

niños, o somos partidarios de su devoción intocable. La irreligión agnóstica —lo prueba la historia— no es un buen movimiento. El enroque confesional —también esto está probado— tampoco. ¿Queremos seguir hablando entre nosotros, viejos, batiéndonos elegantemente en duelo por el honor de nuestras glorias pasadas, o queremos pensar finalmente en los niños?

EL HUMANISMO DEL NOMBRE

El tiempo de la hermenéutica infinita ya ha pasado. El humanismo secular del Yo no es capaz de sostener ni siquiera sus aspectos buenos. Y mucho menos de contener su deriva nihilista y destructiva. Es la antimateria oscura, el agujero negro del humanismo occidental, el documento cotidiano del fracaso del humanismo no-religioso del Yo. El cristianismo proclama hoy su disponibilidad institucional a todo el que quiera plantear seriamente en Europa la cuestión del humanismo ético como principio de recomposición del vínculo social. La política ha renunciado a esa obligación. Y el cristianismo señala su fundamento en términos de reconciliación con la fe cristológica de la alianza de Dios, que no discrimina a las personas. ¿*Puede* conseguirlo? Y sobre todo, ¿*tiene que* hacerlo?

El gesto de Moisés me parece un buen símbolo para introducirnos al espíritu de esa trama de cooperación y de firmeza. Me refiero al gesto, espectacular y hermosísimo, con el que Moisés se enfrenta a Dios en favor del pueblo, en plena crisis del «becerro de oro».

Cuando Moisés está todavía ante Dios, en el monte, Dios le anticipa la noticia de la perversión del pueblo y le anuncia su castigo: «Ahora, déjame que se encienda mi ira contra ellos y los extermine; pero yo haré de ti una gran nación» (Éx 32,10). La plegaria de Moisés es apasionada y atrevida. «¿Cómo podrás destruirlos después de haberlos salvado? ¿Puedes soportar que los pueblos digan de ti que a los tuyos has engañado, liberándolos de la esclavitud para dispersarlos en el desierto? A sus Padres prometiste dar a este pueblo una larga historia de vida: ¿quieres que sus hijos cuenten durante generaciones que eres un Dios de poco

fiar?» Tras haber dicho esto, Moisés desciende del monte y aplica a los poco fiables guías del pueblo un castigo duro y ejemplar. Luego, les dice a todos que subirá de nuevo al monte del encuentro con Dios para pedirle que les perdone su grave pecado. Y cuando está de nuevo en presencia de Dios, le dice como remate de su plegaria: «Si no quieres perdonarlos, bórrame del libro que tienes escrito». Así se habla. Así se hace cuando se tiene la responsabilidad del pueblo de Dios. Dios había ofrecido a Moisés una vía de salida, la posibilidad de quedar fuera del castigo: yo haré de ti una gran nación. Y Moisés replica impulsivamente: «Es a ellos a quienes hiciste la promesa, es a ellos a quienes debes confirmarla, si quieres. En caso contrario, bórrame también a mí de tu memoria».

Dios nos conceda ser sacudidos y conmovidos por un gesto como este. Hay que ser más duros con el pecado de idolatría. (Y el ídolo siempre es «de oro»: siempre lleva el signo de Mammón, que lo hace fácilmente reconocible.) Sin duda esta es la hora de Moisés, no la de Aarón: «Sabes que este pueblo está inclinado al mal. Me dijeron: "Haznos dioses que vayan delante de nosotros, pues no sabemos qué ha ocurrido a ese Moisés, a ese hombre que nos sacó de la tierra de Egipto". Yo les respondí: "¿Quién de vosotros tiene oro?". Y despojándose de él me lo entregaron; yo lo eché al fuego, y salió ese becerro» (Éx 32,22a-24).

Por otra parte, hay que ser más puros en la determinación que nos impide salvarnos nosotros solos (y ay de aquellos que lo han intentado). Los pueblos de Europa recibieron una llamada y compartieron una promesa, que nosotros hemos alimentado y compartido: por ellos y con ellos hemos hecho milagros. No le vamos a pedir precisamente ahora a Dios que nos dé otra generación,

abandonando a estos a su destino. La evangelización *renovada* —como la alianza que inscribe el gesto de Moisés— no es *otra* evangelización. Es la misma, que hay que renovar después de que la alianza que nos liberó de la esclavitud fuera sometida a una dura prueba por la crisis del becerro de oro. La nueva evangelización, mientras nos sea concedida, tiene esto de definitivo: ya no tiene excusas, ni siquiera para nosotros. El pecado de idolatría ha de ser expiado, pero el guía del pueblo debe exponerse también a sus consecuencias: identificándose, frente a Dios, con el destino del pueblo. Sea cual sea. En Jesús, es el propio Hijo —el único inocente— el que hace esto. La piedra angular del cristianismo es esta: no podemos dar vueltas, o construir sobre otra cosa.

Puesto que lo que pretendo aquí es ilustrar un tema de cooperación, y no desarrollar un tratado teológico para uso interno, expondré sintéticamente los rasgos del *kairós* que hacen inteligible la posibilidad histórica de que sea aprovechado: como tiempo oportuno para todos aquellos que sienten pasión por una comunidad de justicia compartida, que rescate al humanismo del vínculo social. Y que *por tanto* están convencidos de la necesidad de custodiar con respeto el misterio de fe y de esperanza que la religión llama «Dios».

De la «tercera tentación», a la que Jesús no hizo ni la más mínima concesión, la Iglesia del tercer milenio está casi definitivamente a salvo. Desde hace más de medio siglo le ha cerrado el paso desde un punto de vista doctrinal, sin retorno. El dominio de la ciudad del hombre, la imitación de los poderosos de la Tierra, aunque puedan ser examinados con buen fin, son figuras de la tentación: corrompen al evangelizador y comprometen la misión. Y por

tanto ponen en riesgo también su función dialéctica —profética y sapiencial— en apoyo de la justicia política y del vínculo social, en su necesaria búsqueda de compatibilidad con la condición histórico-mundana de la vida colectiva. El poder seductor de la tentación reside justamente en esto: su apariencia de oportunidad evangelizadora mejor. No es porque el poder político sea el diablo. Es porque, de todos modos, César no es Dios. En el umbral del segundo milenio, el cristianismo empezó a sustraer su propia libertad de vocación y de ministerio a la soberanía de la función civil y política. Fue una larga marcha de liberación. No siempre genuina, no siempre brillante, no siempre coherente. Pero imparable. Aunque a menudo de mala gana, la Iglesia fue conducida por Dios adonde tenía que llegar. El cristianismo ya ha dejado atrás la cima de la soberanía política: la obediencia a la fe cristiana es cada vez más independiente y asimétrica respecto al dominio de la ciudad terrenal. De este modo puede concentrarse en la obediencia a la fe: practicarla y enseñarla con alegre sinceridad como virtud que salva, incompatible con cualquier forma de sometimiento y ajena a cualquier acto de constricción y de fuerza.

El poder de este nuevo horizonte —establecido al principio en el Hijo crucificado— no ha sido captado todavía por los creyentes en todo su alcance para la historia universal. Se da un gran paso, a través de la purificación de la Iglesia, para la purificación de la conciencia religiosa de toda la historia del hombre.

Occidente —todas las gentes que una vez fueron llamadas por Dios a realizar la empresa— ha de ser conducido, a través del duro paso penitencial (apenas empezado), a través del paso de conversión que Dios inauguró para el cristianismo. La purificación religiosa de la

religión y la humanización ética de lo humano se siembran en el mismo surco. Cuando salga de esta dura conversión, Occidente será digno de un nuevo respeto entre las gentes. Tendrá de nuevo algo que enseñar. Pero esta vez lo hará con humildad. Y por tanto será creíble. La firmeza con la que el cristianismo mantiene este rumbo provoca inevitables resentimientos y desconciertos en el seno de la propia Iglesia. Tenemos que contar, por supuesto, con el furor de los *lobbies* políticos y la capacidad ofensiva de todas las corporaciones profesionales interesadas en la tolerancia de la idolatría, e insensibles a los daños colaterales. Se precisa una reacción rápida de competencia cultural y de gozosa ironía: perseguir sin tregua a los intelectuales-cantores de la Bestia.

La certeza de la justicia del *agápe* de Dios por el ser humano, cuyo horizonte último es la oferta de un *destino eterno*, es un contrafuerte insustituible del *humanismo personal* que Occidente entregó en don a los pueblos. Independientemente de lo que uno crea o espere, en relación con ese destino, el absoluto teológico del *agápe* es un contrafuerte de la *justicia* social a la altura de nuestro humanismo.[31]

La exclusión de esta recíproca remisión del escenario de la cultura pública vacía de contenido la autonomía de la política democrática. Esta pierde su soberanía porque, con su incapacidad de sostenerla, pierde el respeto de la comunidad ética que alimenta el vínculo social y sustenta la sociedad civil. Y acaba entregando esta última al poder de Mammón, que le quita el alma. El esquema general es el siguiente. La ciudadanía democrática, según nuestro punto de vista personalista y no mercantil, *supera* la disolución de la comunidad civil en la comunidad ética y religiosa. En principio, eso significa también, en realidad, un espacio de

integración de las libertades personales y de los derechos individuales que *refuerza* la cualidad de la instancia ética y religiosa: tal como son concebidas desde el seno de la cultura ética grecorromana, a través de la originalidad religiosa de la semilla cristiana. Naturalmente, una cosa es que este espacio sea ocupado por la dignidad de la persona y otra es que sea colonizado por el regateo de los límites de la justicia. La soberanía política, que defiende, cuida y promueve los bienes humanísticos[32] de la ciudadanía, resistiendo a la prevaricación de la voluntad individual y del sometimiento al interés privado, no puede vivir en perfecta ajenidad a las articulaciones ideales e institucionales de la comunidad ética (lo son sin duda las del derecho y del saber, por ejemplo) y de la comunidad religiosa. Debe incluso defender su irreductibilidad a simples bienes de mercado, o a meras funciones subsidiarias de la soberanía y de sus dialécticas internas. La comunidad ética y la religiosa, cuya instancia ideal también se articula pluralmente, deben descifrarse precisamente como portadoras de una instancia que se afirma y se argumenta en razón del carácter principal de la justicia y de su trascendencia objetiva respecto a toda voluntad de poder autofundada. En correspondencia, su reducción (o autorreducción) a facciones de la dialéctica interna a la soberanía política corrompe de raíz el principio mismo del bien común que representan ser. La pérdida de vitalidad de esta relación de la soberanía política con la comunidad ética y la comunidad religiosa, que instruyen la instancia humanística del *démos*, resquebraja la relación de la política con la justicia. Hace que pierda la credibilidad de la comunidad civil, la induce a la prevaricación y a la idolatría. Expone además a las instituciones mediadoras de la instancia ética y religiosa, arraigadas en la propia constitución de lo humano, a la desorientación humanística

y a los excesos del resentimiento. Así están las cosas, remitiéndonos a la prueba de la historia. El civilizadísimo Occidente está padeciendo, antes que todos (o tal vez en beneficio de todos), las consecuencias dramáticas de las partes oscuras de la secularización. Pero de momento insiste en decir que se trata de una crisis de la economía y, por tanto, de la política.[33]

Resumiendo a grandes rasgos. La invención cristológica del cuerpo eclesial —como presencia histórica, no irracionalmente esotérica y por tanto racionalmente apreciable— de la humanización del único Dios trascendente acaba definitivamente con la obsesión de tener que identificar la justicia con el «cuerpo del rey», y la injusticia con «el cuerpo del reo». Principios destructivos, ambos, del humanismo de la ciudadanía.

En cuanto al cristianismo, está escrito: y es el primer gran descubrimiento del universalismo concreto de la salvación que procede, directa o indirectamente, de la sucesión de Jesucristo. Es Pedro el que se da cuenta: «En verdad ahora comprendo que Dios no discrimina a las personas, sino que le es agradable todo el que, sea de la raza que fuere, le teme y practica la justicia» (Hechos 10,34-35). *El respeto al nombre de Dios* y *la disposición a la práctica de la justicia* son condiciones vitales para la legítima soberanía del César. (La *soberanía* de Mammón no se discute, es el efecto de la corrupción de ambos.) La solidez de esta fe y la firmeza de su testimonio son el indicador de una soberanía política más elevada, decidida a proteger al humanismo de las potencias destructivas de lo dionisíaco y de la optimización racional del narcisismo. La alianza de los individuos y la complicidad de los intereses ya no sirven. En el nuevo e irrevocable posicionamiento histórico-político del

cristianismo, la guerra santa nace irrevocablemente del horizonte de las virtudes humano-teologales. Pero la secularización hostil a la fe se vacía definitivamente de su justificación humanística y civil. Es la hipérbole teológica, por así decir, del llamado teorema de Böckenförde: la justicia civil de la ciudad terrenal se sostiene sobre unos presupuestos que ella misma no tiene el poder de crear y de garantizar. La institución de la fe, portadora de esta diferencia teologal en beneficio de todos, halla precisamente ahí la razón de su diferente proximidad a las formas instituidas de lo humano social. La institución de la fe marca el límite del delirio de omnipotencia, obligándose diariamente a comprobar la bendición que de ella proviene. No ha de englobar forzosamente ni siquiera a la sociedad civil: es más, en cierto modo, no debe hacerlo. Sin embargo, ha de comunicar la percepción de haber recibido dones y súplicas incluso para todo el pueblo que no le pertenece. Cuando falta la figura instituida de la conciliación con Dios, la historia colectiva del humanismo ético se detiene. Y empieza a hundirse en el nihilismo. (Eterno retorno y voluntad de poder se presentan siempre juntos, pese a ser uno la negación de la otra, y viceversa.)[34]

Los signos teologales de la diferencia, en cambio, han de ser restaurados en su belleza dramática e intemporal: incluso en el minimalismo de la comunidad más pequeña y doméstica, incluso en la exposición más fugaz y cotidiana. Significativa distancia de los ritos sagrados del cristianismo del *happening* cotidiano. Y zona de respeto inviolable para los tiempos y los lugares del misterio: donde nos enfrentamos, deteniendo todo lo que queda de nuestros frenesís sagrados y profanos, con el misterio que obedece tan solo a la alteración cristológica de Dios en favor de lo humano. El santuario no es el palacio del clero, ni la casa del pueblo. Que el más

devoto se postre el primero y más que todos: consciente, más que nadie, de su propia fortuna. Y el huésped, agradecido, ponga en alerta todos los sentidos que tiene: dispuesto a tocar y a ser tocado por Dios en la carne y en la sangre, cuando le corresponda. Esto es lo que debe suceder allí. Todo el resto está de más.

Las instituciones fundamentales de la Iglesia —de la palabra, de la comunidad, del sacramento— están destinadas a durar, en favor del pueblo, incluso después del paso de sus peores hombres, y a pesar del uso personalista de carismas que fueron dados exclusivamente para la utilidad común. La *institución* eclesial de la diferencia y de la proximidad del misterio llena de moratones a los asnos que la transportan (o sea, nosotros). E irradia vínculos indestructibles entre Dios y el cuerpo-mundo de nuestra iniciación al dominio de los afectos más queridos y más sagrados. La fe no estúpida en lo imposible humano, que lo posible divino justifica. La Iglesia es institución de la esperanza, no de la realización. Sin embargo, pensad en qué milagro supone el signo institucional de esta proximidad —en la diferencia— de la justicia del *agápe* de Dios, en un contexto político y cultural como el nuestro. La paradoja cristiana no es el Espíritu, es precisamente *el cuerpo de su institución*. El Espíritu es de Dios, es Dios: su desmesura y su libertad son obvias, consecuentes, autoevidentes. La paradoja es la objetiva accesibilidad del misterio de Dios *en figuras del vínculo social* que no se manifiestan como erupciones de un carisma subjetivo o como fetiches de una interioridad autorreferida. La paradoja es que el vínculo eclesial con Dios no es una espiritualidad o una política: es el *sacramento* del modo de habitar la tierra y la sociedad de los hombres, no en vano.

¿Entiendes qué significa una institución de las relaciones

humanas que enseña que *el exceso de gracia* es también la *regla de oro* de nuestra libertad histórica, y que *el exceso del pro-afecto* es la *razón elemental* de nuestra resistencia humana? En la generación, que da vida y lucha por su justicia, Dios es ya uno de los nuestros. Lo humano-que-es-común, justificado por la fe y compartido en el *agápe*, es capaz de mantener la esperanza.

Ciertamente, ha de venir la hora en que el cristianismo deberá completar —para no perderse a los ojos de Dios— su reposicionamiento histórico en el horizonte de la primera y de la segunda tentación. La Iglesia será llamada a rediseñar evangélicamente —y elegantemente— la forma de su subsistencia en el horizonte del capitalismo maduro (y también algo marchito) de la renta financiera y de la donación ocasional. E igualmente, deberá inventarse una nueva capacidad de comunicación —no meramente espectacular y promocional— que atraviese el grosor de la burbuja mediática desbaratando su semántica exhibicionista y mercantil. La distancia respecto al crecimiento parasitario del dinero y respecto a la organización comunicativa del pensamiento único, por otra parte, está destinada a convertirse en un test de credibilidad infalible para el humanismo ético que rescatará a las generaciones del nihilismo. Los procesos se aceleran: el tiempo se ha acortado, y llegará este cumplimiento (con su justa carga de dura purificación y de gozosa victoria sobre el miedo). Los fundamentos de este nuevo dominio de la libertad están evangélicamente inscritos en la constitución y en el magisterio esencial de la Iglesia. Dondequiera que vaya la siguen: la juzgan, la purifican y se unen a ella como una bendición que se conserva intacta.

Una vez cumplida esta doble evidencia de la liberación

crítica de las viscosidades residuales del sistema económico y mediático vigente, la Iglesia católica asume objetivamente la evidencia del sujeto cultural idóneo para la travesía de Occidente desde el mar de su esclavitud hasta la tierra de un nuevo destino de florecimiento de la semilla cristiana, a la cual las tribus occidentales fueron llamadas al principio.

La realidad es que las *palabras* justas —incluso para el *kairós*— la Iglesia ya las tenía todas. Lo que hay que hacer es rescatar una *visión* nueva del ahora. La composición *inspirada* de la tensión sinfónica del nuevo mundo histórico que puede y debe ser habitado, más allá de su ocaso. Es necesario, por tanto, que la actualización del discurso corriente se aleje decididamente de la jerga comunicativa del animador turístico, que se exalta simplemente porque usa el diccionario *basic* del cristianismo en salsa *pop*. Ratificar los principios y ajustar las prácticas siempre va bien. Pero hace falta volar alto y trabajar a ras de tierra, exponiendo *cada palabra cristiana*, incluso la más alta y sagrada, a la exhibición y a la prueba de su *contenido de realidad*.

El cristianismo no permite ser reducido a una jerga privada, aunque emocionante para los suyos. El cristianismo habla —como Jesús— a la experiencia de lo humano que es común, ya sea compartida o rebatida. Ha de estar firmemente convencido de que la Palabra recibida de Dios, irrevocable e inmodificable, ya es *esto*. Si tiene esta fe, hallará también las nuevas palabras que son necesarias. Si no la tiene, puede citar «al Cristo» o comentar el Cantar de los cantares cuanto quiera: no comunicará nada real, ni en un caso ni en el otro. El esoterismo y la adaptación, para satisfacer al improvisado consumidor de lo sagrado, no son criterios que le sean propios. En cuanto a la necesidad de hombres y mujeres libremente dispuestos a afrontar los

desafíos y las necesidades de la hora presente, será útil recordar ante todo que el Señor escoge a los *discípulos*: no espera individuos que vayan en busca de la ocasión vencedora, de la oportunidad mejor, de la autorrealización óptima. Las vocaciones demasiado consideradas esperan ministerios-premio. Trabajan para ellas, no para nosotros. Habrá que ser más astutos. Poner a competir ingenuamente al cristianismo con las ofertas que hay en el mercado de la felicidad y de la autorrealización es un riesgo peligroso. Entiendo la pasión de hacer atractivo un bien que apreciamos mucho. Pero ¿cómo se hace después para explicar todo lo demás del cristianismo? Porque también hay que decir cosas que van en contra de una injusticia culturalmente equipada y ágil en la represalia. Es posible que algún día tengas que privarte tú mismo de lo mejor que ofreces a los demás, a fin de preservarlos en la limpidez de una verdad que no llena graneros.

La inclinación a generar *personalidades de élite* con la desenvoltura necesaria al coraje de un humanismo culto y pensante hay que concebirla como una línea de coherencia estratégica del testimonio, más que como un movimiento de complemento apologético de la resistencia. No solo un pensamiento útil al progreso tecnológico y al mercado económico: un pensamiento que ensancha el mundo del sentido, el universo de la verdad, la grandeza del espíritu. No solo elevados liderazgos centralizados y burocráticos: excelencia diseminada entre las comunidades, a kilómetro cero.

Las universidades, aunque no solo ellas, están llenas de jóvenes geniales y dispuestos al sacrificio, mortificados globalmente por la tolerancia de las comunidades de pertenencia y de militancia (a este punto hemos llegado con

nuestro obtuso reduccionismo funcionalista de la cultura, predicado por los antropólogos y por los sociólogos). Son jóvenes que están sometidos, atrapados por un Super-Yo progresista o por un tradicionalismo radical-chic, en los que —por puro esnobismo al revés— se ha decidido que la cultura elevada y reflexiva no es útil al pueblo. En realidad, el alma de Occidente necesita como el aire un liderazgo intelectual de excelencia, vacunado contra la obsesión del poder e interesado en la cualidad del humanismo. El humanismo ético (y no despótico) de masas no se pondrá de nuevo en marcha sin una aristocracia del espíritu que nos devuelva la alegría de pensar con elevación incluso el alma. (Y tampoco la democracia del Estado de derecho.) La censura del pensamiento es fuerte y estridente, dentro y fuera de la religión. Ha invadido las disciplinas, ha contaminado los protocolos de las profesiones sociales. El pueblo (incluso el de Dios, si es que en Occidente hay otro) ya está harto de pensamientos de menú turístico, de motivos pegadizos, del *talent show* de las oportunidades y de la comunicación que une. Pero le falta la palabra para dar curso al deseo y a la imaginación: se encuentra en un estado de sometimiento frente al experto, que dice que esto es lo que necesitamos y que todos tenemos derecho a participar. Empezaría justamente por ahí a dar el primer empujón. Id, liberadles y hacedles trabajar. Luchad con uñas y dientes para que tengan la *mejor* formación posible y empujad a todos los que podáis a crear puestos de *trabajo* adecuados al mejor ejercicio de sus cualidades, apartándolos al máximo de la estupidez del *management* más usual y de la oferta formativa estándar. Elevad el nivel de la enseñanza pública, contribuyendo a redimensionar el «más o menos» improductivo de los que buscan la verdad «juntos», porque total «no existe»: y lo que se encuentra juntos, en cualquier

caso, hace «crecer». Es falso. Los chavales con un aro en la nariz y el cabello verde esperan encontrar a alguien que no trate de imitar patéticamente su inseguridad, que esté convencido de su posibilidad de pensar con elevación y sea capaz de luchar sin desmayo para abrirles a la aventura del alma más allá de las columnas de Hércules. No tenéis ni idea de lo que son capaces de hacer esos chavales, incluso los que llevan auriculares en los oídos, si les ofrecéis —con la más escrupulosa honestidad intelectual y la pasión más sincera que os sostiene a vosotros mismos— cosas que sabéis de verdad y cosas que creéis realmente que son buenas también para ellos. Sacadles del ingenuo narcisismo de la búsqueda de sí (es ahí donde se hunden) y hacedles frecuentar la mente de los «grandes». Así es como uno se vuelve grande. Todo lo demás, antes o después, es tedio.[35] Y cread una red de apoyo a la excelencia, dispuesta a luchar por una nueva alianza histórica entre las generaciones, contra la idolatría nihilista del principio de autorrealización que se hunde en el presente. La excelencia, formada a la virtud del pro-afecto, es un tesoro inagotable de invenciones para el rescate de la debilidad y de la vulnerabilidad: la mediocridad, con toda su corrección política y con toda la retórica de la simplicidad, los deja donde están. Y como son.

Pedid a los propios jóvenes que promuevan esta imponente alianza contra la herejía posmoderna del autoafecto. Enseñadles a desafiarla con la suntuosa creatividad cultural del pro-afecto por lo humano que relanza la historia: generatividad, trabajo, pensamiento. Muy pronto todos estarán menos deprimidos y serán más felices. Sus padres estarán menos histéricos y más relajados. Hasta a nosotros nos hará bien. Y me gustaría ver quién rema contra corriente esta vez.

Notas

Prólogo

[1] Ap 13,11-17. <<

[2] Desde los dos puntos de vista, U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milán, Feltrinelli, 2007; A. Matteo, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Soverìa Mannelli (CZ), Rubbettino, 2010. <<

[3] De mi tesoro personal de lecturas que suscribo palabra por palabra (sé que corro cierto riesgo, pero ya tengo edad para hacerlo), extrapolo dos textos que aparecieron coincidiendo prácticamente con el inicio y el fin de mis primeros cincuenta años de estudioso: M. Peckham, *Beyond the tragic vision: the quest for identity in the nineteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 (1.ª ed. 1961); J. Carroll, *The wreck of Western culture: Humanism revisited*, Melbourne, Scribe, 2004. Aprovecho para señalar que las referencias bibliográficas que utilizo como contrapunto en este «manifiesto» no son para los especialistas, sino que son provocaciones o clarificaciones útiles sobre algunos puntos cruciales de mi relato. <<

[4] R. Simone, «Il culto del bambino. Così l'Occidente ha creato un piccolo adulto senza infanzia», *La Repubblica*, 3 de agosto de 2011, p. 40. <<

[5] La «biblia de la psiquiatría» del DSM-V, que actualiza periódicamente su ortodoxia científica, ha extrapolado recientemente el narcisismo secundario del cuadro patológico de los trastornos de personalidad, relegándolo libremente a un tipo de comportamiento —coherente, por otra parte, con los estándares que exaltan el *fitness* y la competición— que puede resultar socialmente un poco fastidioso, solo por algunas manifestaciones algo excesivas. La adecuación divulgativa de la teoría psicoanalítica está lista: A. A. Semi, *Il narcisismo. Necessario quando è sano, accecante quando cancella gli altri*, Bolonia, Il Mulino, 2007. <<

[6] Ciertamente, es decisivo el poder constitutivo y activo del símbolo. Pero este siempre aparece porque alguien —bien o mal— se expone a hacer de referente originario y natural, sin el que no se formaría ni el más mínimo símbolo. En los años sesenta y setenta, los especialistas de la psique competían por convencernos de nuestra dramática negligencia frente al carácter antropológicamente fundacional de la dialéctica parental de lo masculino y de lo femenino para la constitución de la identidad personal humana y para la constitución del seno simbólico de la experiencia (esto es, de nuestra capacidad de tener sentidos espirituales). En los años noventa ya habían desaparecido totalmente, dispersados, evaporados. Debió de ser un meteorito, como en el caso de los dinosaurios. Ahora, el punto de atracción universal parece ser la autoconstrucción de la identidad del individuo, recurriendo a todos los medios a disposición

(padres, amigos, mundo, trabajo; incluso eventualmente la religión). Para los estándares de la «terapia» profesional corriente es la única idealidad «ética», políticamente correcta e ideológicamente inmune, a la que todos se aferran: ¿qué objetivo más elevado se puede señalar para hacerle «estar bien», sino restituirle la autoestima y el deseo de autorrealización? ¿Ninguna sospecha de que enferme precisamente de la obsesión de esas dos cosas, que lo restituyen necesariamente a sí mismo, o sea, a la soledad herida de la que procede? ¿Ningún riesgo en el hecho de que la *autoconsciencia* y el deseo mismo nacen de otro modo? ¿Y en el hecho de que el primer contenido de ambos es la interiorización del *derroche intencional* de sí, de alguien que se muestra feliz de hacer *crecer la intencionalidad* en nosotros? ¿Y que la salida de la angustia de *perderse* está vinculada directamente a la angustia de *perder a ese alguien*, al que se le ha pedido que sepa asediar nuestro refugio en el narcisismo para hacer que seamos capaces de establecer buenos vínculos, que sepamos repetir a favor de otros aquel mismo gesto que a nosotros nos ha procurado satisfacción? Dos lecturas para no perder el hilo e interrogarse de nuevo: F. Rigotti, *Partorire col corpo e con la mente. Creatività, filosofia, maternità*, Turín, Bollati Boringhieri, 2010; M. Recalcati, *Che cosa resta del padre? La paternità nell'epoca moderna*, Milán, Raffaello Cortina, 2011. <<

[7] S. E. Rhoads, *Taking sex differences seriously*, San Francisco (CA), Encounter Books, 2004. <<

[8] «La especificidad de esta generación es que sus miembros, aunque sean adultos o ya ancianos, padres o madres, conservan en sí, incorporado, el significante joven. Jóvenes como fueron ellos nadie podrá serlo, piensan. Y eso los induce a no ceder nada al tiempo, al cuerpo que envejece, a

quien ha llegado después y es él, ahora, el joven», F. Stoppa, *La restituzione. Perchè si è rotto il patto tra le generazioni*, Milán, Feltrinelli, 2011, pp. 9-10. <<

[9] G. Angelini, *El hijo. Una bendición, una tarea*, Bogotá, San Pablo, 1996 (original: *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Milán, Vita e Pensiero, 1994); M. Gauchet, «L'enfant du désir», *Le Débat*, n.º 132, noviembre-diciembre de 2004. <<

[10] «Y en el análisis de las relaciones humanas no hay nada más vigoroso que la explicación de la libido como exceso narcisista que Freud expuso en el año decisivo de 1914. El amor es fundamentalmente amor de sí mismo y la libido no desea ir más allá de las fronteras del sí-mismo interior. La libido "se separa del sí-mismo y aspira a cosas exteriores" solo cuando está demasiado henchida —otra vez aquí una fenomenología de aglomeración, de agolpamiento—, cuando la riqueza de la conciencia internalizada amenaza con destruir la estructura del yo. La enunciación clave, como ocurre a menudo en Freud, es implacablemente torva: "endlich muss man beginnen zu lieben, um nicht krank zu werden" ["Al final, uno debe comenzar a amar para no enfermarse"]. Pero precisamente porque el amor es un remedio forzado, porque el impulso primario de la libido es ingerir todas las realidades en el sí-mismo, las relaciones humanas están recorridas por una tendencia a pulverizar a la persona rival», G. Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 74-75 [original: *In Bluebeard's castle*, Londres, Faber & Faber, 1971]). <<

[11] Porque la naturaleza del amor cortés-romántico es esencialmente narcisista, autorreferencial, destructiva, comenta ásperamente Lacan. Su error fatal, según el teórico del psicoanálisis, consiste en la ilusión de poder dedicarse seriamente al ideal de saturación del deseo de sí mismo como deber *propio* y *supremo* del afecto. Cf. M. Allegretto, *Lacan e l'amore cortese*, Roma, Carocci, 2008. <<

[12] E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Turín, Bollati Boringhieri, 2001; *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Turín, Bollati Boringhieri, 2009. <<

[13] M. Benasayag y G. Schmit, *Las pasiones tristes. Sufrimiento psíquico y crisis social*, Buenos Aires, siglo XXI, 2010. <<

[14] En la aceleración de la coyuntura crítica de estos días, los diarios han publicado una avalancha de intervenciones de una dureza inusual y consonante, por parte de sociólogos y economistas, sobre el viraje «antropológico», necesario ya, para acabar con el sometimiento civil a la avidez financiera que provoca el desplome del sistema sobre sí mismo. Veamos algunos ejemplos: G. Viale, «Il manifesto sciocco che le parti sociali dedicano al feticcio della "crescita"», *Il Foglio*, 30 de julio de 2011, p. 4; A. Touraine, «Cosa resterà degli indignados d'Europa», *La Repubblica*, 30 de julio de 2011, p. 31; Z. Bauman, «Finanza fuori controllo. La politica non può limitarla», *La Stampa*, 7 de agosto de 2011, p. 3; G. Rossi, «Politica e mercato», *Il Sole 24 Ore*, 14 de agosto de 2011, p. 1; N. Urbinati, «La vittoria del neo-liberalismo», *La Repubblica*, 15 de agosto de 2011, p. 27 (victoria pírrica, naturalmente: «En estos meses asistimos a la victoria de este paradigma. Su victoria también *como modelo social es el fin de la historia* en el sentido de Fukuyama. Sin embargo, para defenderlo, nuestras sociedades democráticas están sucumbiendo […]. El Estado servidor de la economía es invocado entonces como represor de la rebelión contra sus fracasos»). En los análisis se cita a san Pablo, a Lutero, a Benedicto XVI, y la línea cristiana de la advertencia constante contra los efectos sistémicos de la avidez y del poder excesivo de la riqueza. Se habla también de correlación del «goce» y de la «posesión» individual, a la que sucumbe sistemáticamente la tutela del bien común, con la «divinización» o «naturalización» (en sentido afín) del dinero, contra el que la política resulta simplemente impotente. Una línea que recuerda la imposibilidad de «negociar» con el Mammón del que habla Jesús en el

Evangelio. Muy fuerte. Tengo la impresión de que, hace solamente unos meses, semejante línea de fuego contra el capitalismo y el neoliberalismo no habría hallado espacio de convergencia e intensificación mediática tan directa. Ya veremos. <<

[15] Colin Crouch, en una clarísima obra con la que estoy en deuda (*Postdemocrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2004; original: *Post-Democracy*, Cambridge, Polity, 2004; trad. cast.: *Posdemocracia*, Madrid, Taurus, 2004), puntualiza precisamente la necesidad de volver a discutir el hecho de que la relación entre maximización de los mercados y tutela de la propiedad privada puede entrar en conflicto con objetivos humanos que se consideran esenciales. «Intentar impedir este debate, reduciéndolo y condenándolo como un oportunista forzamiento ético de la democracia moderna, significa hipotecar seriamente la posibilidad de la democracia» (p. 90). <<

[16] M. Magatti, *La libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milán, Feltrinelli, 2010. <<

[17] El abuso de la figura del Estado «ético» para indicar formas totalitarias y despóticas —o sea, «inmorales»— de la institución política, que es utilizado instrumentalmente como cobertura de esta escisión, sigue siendo, a mi entender, inquietante. El Estado de derecho no subsiste sin un enraizamiento en la ética compartida y pública de convencimientos moralmente apreciables, que hacen legítimo, y no solo legal, su poder de interdicción. Un Estado de derecho que no cultive este nexo es ya de por sí inmoral. Por eso ni siquiera lo llamaría ético. Cf. A. Supiot, *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*, Buenos Aires, siglo XXI, 2007 (original: *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, París, Seuil, 2005). <<

[18] Para empezar: R. Guardini, *El ocaso de la edad moderna*, Madrid, Guadarrama, 1958 (original: *Das Ende der Neuzeit*, Wurzburgo, Werkbund, 1950); G. Angelini, *Eros e agape. Oltre l'alternativa*, Milán, Glossa, 2007. <<

[19] Benedicto XVI (J. Ratzinger), J. Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006 (original: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Friburgo, Herder, 2005). <<

[20] S. Latouche, D. Harpagès, *La hora del decrecimiento*, Barcelona, Octaedro, 2011 (original: *Le temps de la décroissance*, París, Magnier, 2010). Con inspiración ético-religiosa y cristiana: M. Bellet, *Invitation. Plaidoyer pour la gratuité et l'abstinence*, París, Bayard, 2003. <<

[21] P. Flores D'Arcais, R. De Monticelli, «Controversia

sull'etica», *Micromega-Almanacco di filosofia*, n.º 5, 2001, pp. 3-28. Me parece un testimonio significativo de la pasión ética que se empeña aporéticamente —aunque esperando secretamente fracasar— en la deconstrucción radical de su propio *lógos*. <<

[22] Tiqqun, *Premiers máteriaux pour une théorie de la Jeune-Fille*, París, Mille et une nuits, 2001. Ilustración aforística, divertida y absolutamente perfecta, de la total esterilidad afectiva y libídica inscrita en la mediatización total del narcisismo realizada por la ideología neoliberal del goce, inducida por las estrategias actualizadas del capital global. <<

[23] Útil provocación en M. Perniola, *Contra la comunicación*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006 (original: *Contro la comunicazione*, Turín, Einaudi, 2004). La obsesión comunicativa, resuelta en la inmediatez inverificable y en la agresividad emotiva del mensaje, es en realidad un instrumento *contra* la civilización cognitiva y la comunidad relacional de las mediaciones del saber. <<

[24] F. Gambaro, *Marc Augé*: «Così Internet è diventata la nostra divinità», *La Repubblica*, 7 de julio de 2011, p. 39. Cf. S. Natoli, P. Sequeri, *Non ti farai idolo, nè immagine*, Bolonia, il Mulino, 2011. <<

[25] R. Simone, *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*, Madrid, Taurus, 2001 (original: *La terza fase. Forme di sapere che stiamo perdendo*, Roma-Bari, Laterza, 2000). <<

[26] «En el siglo XXI prevalecen la lejanía y las relaciones mediadas por la técnica: así, la búsqueda de intimidad se replantea en formas retorcidas. La necesidad de cercanía, reprimida, se disfraza de sexualidad, o de otros impulsos formalmente permitidos [...]. El hombre ideal se ha transfigurado, divinizado. Por consiguiente, ya no es un hombre cercano. Ya no es una *vista*, es una *visión*. Este es el origen del culto a las personas famosas, a las *celebrities*. Naturalmente, las personas cercanas siguen existiendo, pero su banal imperfección las hace más extrañas que antes», L. Zoja, *La morte del prossimo*, Turín, Einaudi, 2009, p. 5. <<

[27] M. Appiani, *Tabù: elogio del pudore*, prefacio de M. Cesa Bianchi, Milán, Franco Angeli, 2004. <<

[28] G. Betori, *Nel silenzio, la parola*, Florencia, Mandragora, 2011. <<

[29] La confusa denuncia de ideología se ha convertido en un insulto sangriento, extendido a priori a toda pretensión de universalidad del *lógos* teológico y de objetividad del *éthos* humanístico. La teología eclesiástica se ha sentido muy afectada por ello, dando lugar a impulsos excesivos de autoinmunización: a lo largo de estos años hemos oído a muchos obispos proclamar de buena fe que el cristianismo no es una ideología, no es ni siquiera una moral, y en último término tampoco una religión. Lo entiendo, pero no exageraría. Un pensamiento organizado y coherente no es necesariamente sinónimo de sistema cerrado, abstracto y falsamente despótico. En segundo lugar, la moral y la religión son la lengua en la que es posible entender concretamente la paradoja cristiana. La exageración en el distanciamiento del lugar común se parece a menudo a un gesto de autoinmunización ansiosa («No conozco a este hombre»), que se arriesga a caer en la evidente contradicción («Tu palabra te traiciona») de una práctica discursiva y argumentativa que insiste inevitablemente —invocando la necesaria coherencia con la «diferencia» cristiana— en la observancia de sus articulaciones doctrinales, morales y religiosas. <<

[30] Recordemos la célebre «autocrítica» del infalible destino emancipador de la razón ilustrada, que marcó una línea divisoria en la recepción de lo «moderno»: M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Akal, 2007 (original: *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1944). <<

[31] S. Belardinelli, *L'altro illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2010; P. P. Donati, *La matrice teologica della società*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2010. <<

[32] P. P. Donati, *I beni relazionali: che cosa sono, a che cosa servono*, Turín, Bollati Boringhieri, 2011. <<

[33] Donde en cualquier caso hay mucho que decir: cf. S. Zamagni, *Economia ed etica. La crisi e la sfida dell'economia civile*, ed. por N. Curci, Milán, La Scuola, 2009. <<

[34] «Dando al prójimo, amando al prójimo, damos también a Dios lo que es debido. El hombre justo hace todos los días ofrendas a Dios y al prójimo. Durante milenios, el mundo judeocristiano se ha sostenido sobre estos dos pilares. […] Pero hoy la sociedad es laica. A finales del siglo XIX, el grito sobrecogedor de Nietzsche se extendió sobre la Tierra: "Dios ha muerto". Incluso quien no sigue a Nietzsche ha tenido que reconocerle como profeta: durante el siglo XX, en el mundo judeocristiano las personas religiosas, que eran mayoría, pasaron a ser minoría. E incluso para esta minoría la fe se convirtió sobre todo en un hecho privado, como la elección de una filosofía, de una convicción política y hasta de un amor. La sociedad, sostenida por dos pilares, perdió el equilibrio cuando uno de ellos se derrumbó. La muerte de Dios vació el cielo. Pero nada resiste al torbellino del vacío. El espacio celeste se llenó con la aceptación de los milagros de la ciencia y de la economía entre las divinidades, con la elevación a las estrellas del deseo personal. […] Con el paso del siglo XX al siglo XXI cede también de forma irremediable el segundo pilar del mandamiento: el hombre de la ciudad se siente cada vez más rodeado de extraños. Es tiempo, pues,

de pensar en el *sequel* de Nietzsche, y decirnos claramente que también ha desaparecido el prójimo. Los tiempos que siguieron a la "muerte de Dios" fueron llamados en ocasiones posteológicos o posreligiosos. Para los actuales todavía no se ha encontrado un nombre. Una posibilidad no deseada sería "poshumano"» (L. Zoja, *La morte del prossimo*, Turín, Einaudi, 2009, pp. 4-6). <<

[35] F. Agostini, S. Marchesoni, *Dispositivi e affetti. Le passioni tristi tra etica e pedagogia*, Milán, Mimesis, 2005. <<

Índice

Contra los ídolos posmodernos 3
Portadilla 5
Prólogo 7
Jóvenes 12
Puer æternus? 13
Iniciación a término 20
Crecimiento 25
Eros de la acumulación 26
El canon inverso de la polis 37
Comunicación 45
El medio como sujeto 46
Serpientes y palomas 53
Secularización 61
Libertad e irreligión 62
El humanismo del nombre 69
Notas 84